

جو شریعت و طریقت دونوں کے جامع اور دین کے مجموعہ کے ساتھ باوجود عرفان کے بھی ذوق شناس ہیں تصوف کے متعلق غلط فہمیوں کے ازالہ اور اسکی حقیقت پر مختلف مضامین لکھے تھے جن میں سے بعض مضامین القرآن میں بھی شایع ہو چکے ہیں اب ان کو کتابی شکل میں شایع کر دیا ہے اس مجموعے میں حسب ذیل مضامین ہیں، تصوف پر اہل غور اور تجربہ تصوف اور اس کے اعمال و اشغال کے متعلق میرے چند یقین، تصوف اور اس کے اعمال و اشغال کے متعلق بعض شبہات، تصوف اور احسان کے طالبوں کو چند مشورے، مولانا منظور صاحب لغمانی تصوف اور اس کے اعمال و اشغال کے متعلق شکوک و شبہات کا جواب یقین اور اس کے ثمرات، تصوف اور شیخین رامام ابن تیمیہ اور ابن قیم مولانا محمد اویس نگرانی اہل تصوف و دینی جدوجہد ان مضامین سے تصوف کے متعلق تمام شکوک و شبہات اور غلط فہمیاں دور ہو جاتی ہیں اور یہ واضح ہو جاتا ہے کہ صحیح تصوف روح شریعت ہے اس لیے یہ مجموعہ تصوف کے فائین انکریں اور متشککین کے پڑھنے کے لائق ہے،

مسلمان بچوں کی ابتدائی تربیت جماعت اسلامی، پتہ مکتبہ جماعت اسلامی، راپور، مرتبہ چیمہ اعلیٰ تعلیم کے نصاب پتہ انجمنیہ بکڈوگی قاسم جان دہلی، مرتبہ بیگم دیلوری، پتہ وسوا اینڈ کرسٹنا بلڈنگ مقابل میو بینک ادنیور روڈ بنگلور،

مسلمان بچوں کی ابتدائی تربیتی تعلیم کے مسئلہ پر انے نصاب موجود ہیں ان میں انجمن حمایت اسلام لاہور اور مفتی کفایت اللہ صاحب مرحوم کے رسائل بہت مشہور و مقبول تھے مگر یہ خالص دینی ہیں اور اب ضرورت ابتدائی تعلیم کے پورے نصاب کی ہے اس ضرورت کے پیش نظر جماعت اسلامی اور چیمہ اعلیٰ نے نصاب مرتب کیا ہے، مگر چیمہ کا مرتب کردہ نصاب ترقی پسند ہے اس مقصد کیلئے مفید ہے، البتہ جماعت اسلامی کے نصاب میں نہ ہی تعلیم کیساتھ ریاضی تیار ہے نہ جغرافیہ اور عام معلومات وغیرہ تعلیمی ضروریات کا لحاظ اور ان فنون میں بھی اسلامی روح کو پیش نظر رکھا گیا ہے، اس لیے تعلیمی نقطہ نظر سے جماعت اسلامی کا نصاب بہت اچھا ہے اس سلسلہ میں ضروریات پوری ہو جاتی ہیں اس لیے بچوں کی ابتدائی تعلیم میں اس سونے اٹھانا چاہیے، ایک نصاب دہلی کی ایک قانون بیگم مولانا مسک دیلوری نے مرتب کیا ہے مگر یہ بھی زیادہ ترقی پسند ہے و غلاتی تعلیم کیلئے اس حیثیت سے قیمت ہے ان کے پتے اور درج ہیں،

جلد ۱ ماضیان لیاکۃ منطق ماقون ۱۹۵۳ء

عدد ۶

مضامین

شہزاد شاہ عین الدین احمد ندوی ۴۰۲-۴۰۴

مقالات

اسلام میں جاگیر داری و زمین داری کا نظام جناب مولانا ظفر احمد عثمانی، ۴۰۵-۴۲۰

کندی اور اس کا فلسفہ جناب ڈاکٹر میر دلی الدین صاحب ۴۲۱-۴۳۶

ایم اے پی. ایچ، ڈی، صدر شعبہ فلسفہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن،

اردو شاعری میں انقلاب کیونکر پیدا ہوا، مولانا عبد السلام ندوی ۴۳۷-۴۵۴

اردو علی المنطقین مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی ۴۵۵-۴۶۹

رفیق دارالمنطقین

آثار علمیہ و تاریخیہ ۴۷۰-۴۷۳

ادبیات

خواب سے بیداری کی طرف جناب رشید کوثر صاحب فاروقی بسوان ۴۷۴-۴۷۵

مرد مجاہد کا قول جناب شہزاد کشمیری ۴۷۵

غزل جناب افتخار اعظمی ۴۷۶

مطبوعات جدیدہ ۴۷۷-۴۸۰

کانگریس اپنے اصول و مسدک کے خلاف اردو کے مسئلہ میں بالکل خاموش تھی، بلکہ اس کا طرز عمل بھی اردو کے ساتھ مخالفانہ ہی تھا، اسی جماعت کے ارکان کے ہاتھوں اردو و فوج بدلتی رہی، اور کانگریس خاموشی سے تماشہ دیکھتی رہی، لیکن اب شاید اسے بھی اردو کی مظلومیت پر رحم آگیا چنانچہ گزشتہ مہینہ آل انڈیا کانگریس ورکنگ کمیٹی نے اپنے دہلی کے جلسہ میں علاقائی زبانوں کے متعلق جو قراردادیں منظور کی ہیں ان میں اردو کے متعلق بھی یہ قرارداد ہے کہ اردو ہندوستان ہی کی ایک زبان ہے، وہ یہیں پیدا ہوئی، یہیں پھوٹی، اور عوام کی ایک خاصی تعداد اس کو بولتی سمجھتی، اور سمجھتی ہے، دستور ہند میں بھی اس کے علاقائی زبان تسلیم کیا گیا ہے، اس لئے ورکنگ کمیٹی کو یقین ہے کہ اردو کو اس کا جائز حق اور مناسب مقام دیا جائے گا۔

مگر تنہا اس سفارش سے کچھ حاصل نہیں اصل سوال یہ ہے کہ اردو کو اس کا جائز حق اور مناسب مقام کس طرح ملے گا، جب تک اس کی ضمانت نہ ہو اس وقت تک اس قسم کی تجویزیں بالکل بے نتیجہ ہیں، تاہم اس حیثیت سے یہ قرارداد بھی غنیمت ہے کہ اردو کی حمایت میں کانگریس سے ایک آواز اٹھائی آفریں بر دل نرم تو کہ از بہر ثواب
کشتہ غزہ خود را بہ نواز آید

اگر کانگریس سنجیدگی کے ساتھ اردو کو اس کا راجبی حق دلانے کے لئے آمادہ ہو جائے تو حکومت اس کے ماننے پر مجبور ہوگی، حکومت کانگریس کے ماتحت ہے، کانگریس اس کے ماتحت نہیں، آئندہ چند ہی مہینوں میں صدر جمہوریہ کے سامنے اردو علاقائی زبان کا میوزیم پیش ہونے والا ہے، اگر کانگریس واقعی اس تجویز میں شخص ہے تو اس کو حکومت کے اندر ادباً ہر دونوں کانگریس پارٹی سے اس کی تائید کرائی جائے، ورنہ تنہا زبانی تجویز کی کوئی قیمت نہیں۔

(تاریخ)

مقالہ

اسلام میں جاگیر داری و زمین داری کا نظام

از مولانا ظفر احمد صاحب (عثمانی)

(۳)

اس کے بعد مولانا نے یہ کوشش کی ہے کہ جن صحابہ سے بٹائی پر زمین جو کافرت ملتا تھا اس سے ان کے نزدیک مشترکہ کاشت مراد ہے، جیسا کہ انھوں نے بخاری کے حوالہ سے ابن سیرین اور حسن بصری کا یہ واقعہ نقل کیا جو کہ ابن سیرین اس میں کوئی مضائقہ نہیں دیکھتے تھے کہ زمین کسان کو اس شرط پر دی جائے کہ وہ خود اس کے بچے اور متعلقین کو کھیت پر کام کریں گے، اہل بھی اسی کا ہو گا، مگر کاشتکاری کے مصداق کی ذمہ داری زمین مالک کے سر پر ہے گی، مگر مجھے ابن سیرین کا یہ قول ان الفاظ میں بخاری کی کتاب المزاد مستین نہیں ملا، البتہ حسن بصری کا قول ان الفاظ میں مذکور ہے کہ

وقال الحسن لا بأس ان تكون
الأرض لأحد مملوفاً فتنفقان
جبرئلاً في خروج فهد بينهما وراعى
ذليل الزهرى (جلد ۱ ص ۳۱۳)

جو لوگ بٹائی پر زمین دینے کو جائز سمجھتے ہیں، ان کے نزدیک یہ صورت بھی جائز ہے کہ ہر جہاد کی جائز ہوگی اس سے یہ کمان معلوم ہو کہ حسن بصری اس کے موافق ہیں، کی دوسری صورتوں کو جائز نہیں سمجھتے تھے، تصنیف میں

و مصنف کی قوم و اثر از ہی ہوا کرتی ہیں، مگر زبانی بول چال میں احترازی ہونا ضروری نہیں ممکن ہے حسن بصری سے اس صورت کے متعلق سوال کیا گیا ہو تو انھوں نے فرمادیا ہو کہ لا باس یہ کہ اس صورت میں کوئی منافقہ نہیں، اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہی صورت جائز ہے، اور اس کے علاوہ کوئی صورت جائز نہیں بلحاظ ہی میں ہر کہ

عن کلب بن وائل قال لابن عمر مات رجل لدارض وماء وليس له بذر ولا بقرا اخذت ارضه بالنصف فزرعوا ببذر دكا وبقرى فنافسته فقال حسن، كلب بن وائل كسے بن بن عبد اللہ بن عمر کے پاس گیا، اُن سے کہا کہ ایک شخص میرے پاس آیا تھا، اس کی ملک میں زمین اور پانی تھا، گریج اور بیل نہ تھے، میں نے اس کی زمین نصف پیداوار کے عوض لے لی اور اپنے پاس سے بیج اور بیل لگا کر کھیتی کی، پھر پیداوار کو آدھوں آدھ تقسیم کر دیا، فرمایا، خوب کیا،

(جلد ۲ ص ۲۶۲)

اس کا مطلب یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کے سوا اور کوئی صورت اچھی نہیں، اپنی ہی میں ہوا قال ابن عباس ان امثل ما انتم صانعون ان تستاجروا الارض البيضاء من السنة الى السنة وفي الحاشية عن وكيع بلفظ قال ان امثل ما انتم صانعون ان تستاجروا الارض البيضاء من السنة الى السنة اچھا کام یہ ہے کہ خالی زمین ایک سال سے دوسرے سال تک کے لئے کرایہ پر لے لیا کر دے، حاشیہ میں دیکھئے اس کو ان الفاظ سے روایت کیا ہے کہ تمہارے لیے سب سے اچھا کام یہ ہے کہ خالی زمین کو

بالذہب والفضة،

چاندی سونے کے عوض اجارہ پر

(جلد ۱ ص ۳۱۵)

لے لیا کر دے

اس کے یہ معنی نہیں کہ ابن عباس کے نزدیک مزارعت کی باقی صورتیں اچھی نہ تھیں اور اگر یہی مان لیا جائے کہ حسن بصری صرف مشرک ذراعت ہی کو جائز کہتے تھے، دوسری صورتوں کو جائز نہ سمجھتے تھے تو جن ائمہ فقہاء نے (مثلاً امام ابو حنیفہ، امام مالک و امام شافعی و ابراہیم نخعی وغیرہ نے) مزارعت کو ناجائز کہا ہے، کیا مولانا ان کے اقوال سے یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ امام حسن بصری کی بیان کردہ صہرت کو جائز کہتے ہیں؟ اگر نہیں تو یہ اشکال تو پھر بھی باقی رہے گا کہ ان الفاظ سے پیش کیا ہو لیکن جن صحابیوں کی طرف سے دبت کرنے کے اس طریقہ کا ذکر روایت میں منسوب کیا گیا ہے، ان میں ہم ان صحابیوں کو بھی پاتے ہیں جن سے براہ راست یا بالواسطہ لفظ کا تعلق رکھنے والے ارباب فتویٰ کسی شرعاً پر بھی زمینوں کے بند و بست کرنے کو جائز نہیں سمجھتے تھے، (معارف جنوری ص ۱۸۱)

نیز انھوں نے علامہ ابن حزم سے بھی پوچھ لیا ہے کہ وہ بھی حسن بصری کی جائز کردہ صورت کو جائز کہتے ہیں؟ اگر نہیں تو پھر کیا مولانا سب کو چھوڑ کر آج سے امام حسن بصری کی تقلید اختیار کریں گے؟ ہاں کیا یہ فرمانا کہ

پھر سمجھتے ہیں نہیں آتا کہ امام ابو حنیفہ اور ان ہی جیسے دوسرے لوگ یہ جانتے ہوئے کہ ان مسعود اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ اپنی زمینوں کو بٹائی پر بند و بست کیا کرتے تھے، اسی کے عدم جواز کا فتویٰ کیسے دیکھتے تھے؟ (معارف ماہ جنوری ص ۱۹)

اس کا جواب میں پہلے دیکھا ہوں کہ امام صاحب نے بٹائی پر زمین دینے کو مطلق ناجائز نہیں کہا، بلکہ غالباً وہ سواد عراق کی زمینوں میں ایسا کرنے کو منع کرتے تھے، کیونکہ وہ زمینیں ان کے نزدیک ناجائز

کی ملک نہ تھیں بلکہ بیت المال کی تھیں، اب ذمہ سے ان کو خرید کر کسی کو بٹائی پر دینا اس لئے درست نہ تھا کہ جب اب ذمہ اس کے مالک ہی نہ تھے، تو خریدنے والا کیسے مالک ہو گیا، اور جب خریدار مالک نہ ہو گا، تو اس کا کسی کو بٹائی پر دینا بھی درست نہ ہو گا اور جن حضرات صحابہ سے اپنی زمینوں کو بٹائی پر دینا ثابت ہے، انھوں نے اب ذمہ سے خرید نہ کی تھیں، بلکہ حکومت کی طرف سے بطور جاگیر کے ان کو عطا کی گئی تھیں (ملاحظہ ہو کتاب الاموال لابن عبید ص ۲۴۰، ۲۴۱)

عَنْ مُوسَى بْنِ طَلْحَةَ بْنِ عَثْمَانَ
اقطع خمسة من اصحاب النبي
صلى الله عليه وسلم الزبير وسعد
وابن مسعود واسامة بن زيد
خباب بن الارت وفي الخاشية
رواكا ابى يوسف (ص ۲) في كتاب
الخراج عن موسى بن طلحة و
زاد فيه عمار بن ياسر وقال
فكان عبد الله بن مسعود وسد
يعطيان ارضهما بالثلث و
الربع قال ابو عبيد واما اقطاع
عثمان بن اقطع من الصعاب
وقبل ليعتد اياك فانه عندى
من الاصناف التي كان عمر

موسی بن طلحہ سے روایت ہے کہ حضرت
عثمان نے صحابہ میں سے پانچ کو جاگیر
عطا کی، حضرت زبیر، حضرت سعد
حضرت ابن مسعود، حضرت اسامہ بن
زید، اور حضرت خباب کو رضی اللہ عنہم
حاشیہ میں ہے کہ یہ روایت موسی بن طلحہ
سے امام ابو یوسف کی کتاب الخراج
میں بھی ہے، اس میں حضرت عمار بن
یاسر کا نام بھی ہے، اور اتنا اضافہ ہے
کہ عبد اللہ بن مسعود اور سعد بن ابی
وقاص اپنی زمینوں کو تہائی چوتھائی پر
دیا کرتے تھے، ابو عبیدہ فرماتے ہیں کہ حضرت
عثمان کا ان حضرات صحابہ کو جاگیر دینا
امان کا قبول کرنا میرے نزدیک سوا دعا

اصفاها من ارض السواد قال
مما يثبت ان اقطاعه كان مما
اصفى عمر الله يروى في غير حديث
مسفيان تسمية القرى التي كان
اقطع صعبا والمنهرين قرية
هرمز وكان هرمل واحد الا ان
فهذا منفس لما قلنا انه انما
اقطع من تلك الارضين التي
لحديثي نهارب فهذا كلامها
ارضون قد جلا عنها اهلها
فلحق بيق بها ساكن وكلا عامر
فكان حكمها الى الامام فلما
قام عثمان راسي ان عمار نهار
ارد على المسلمين واد فر
لخرا جهم من تخطيطها
فاعطاها لهم راسي اعطاء
على ان يعمروها كما يعمرها
غيرهم ويؤدوا عنها ما يجب
المسلمين عليه من بيت

کی ان زمینوں میں جو اسے، جن کو حضرت
عمر نے بیت المال کے لئے خاص کر لیا تھا،
جس کی دلیل یہ ہے کہ سفیان کے علاوہ
دوسروں کی روایت میں ان زمینوں کے
نام بھی مذکور ہیں، کتاب الخراج لابن
یوسف میں یہ نام موجود ہیں (بخاری و
کے صعب (یا صغار) نهرین اور ہرمز آباد
ہیں اور معلوم ہے کہ ہرمز شاہان فارس
میں سے تھا، یہ زمین شاہان فارس کی
کھلائی تھی، اور شاہی خاندان کی زمینیں
حضرت عمر نے بیت المال کے لئے خاص
کر دی تھیں، اس سے صاف معلوم
ہو گیا کہ حضرت عثمان نے ان زمینوں
کو جاگیر میں دیا تھا، جن کا کوئی مالک
باقی نہ تھا، اور یہ زمینیں وہی تھیں،
جن کے مالک بھاگ گئے، (باقی ہو
تھے) وہاں نہ کوئی باشندہ رہا تھا، اور
نہ آباد کرنے والا اور ایسی زمین کا فیصلہ
امام کی رائے پر ہے، جب حضرت عثمان

وتاخیر و ما للتفسیر والتوضیح

خلیفہ ہوئے، تو ان کی رائے ہوئی کہ ان

زمینوں کا آباد کرنا معطل چھوڑنے سے

بہتر ہے مسلمانوں کو اس سے فائدہ

ہونے کا، ان کی آمدنی بڑھے گی اسلئے

جس کو دینا مناسب سمجھا اس کو انھوں

نے یہ زمینیں اس شرط پر دیدیں کہ وہ

ان کو آباد کریں جس طرح دوسرے لوگ

زمینوں کو آباد کرتے ہیں، اور ان زمینوں

پر مسلمانوں کا جو حق واجب ہو، (عشر وغیرہ)

اس کو ادا کریں،

بڑی وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ کو دارا بھر کا علاقہ جاگیر میں دیا گیا تھا، غالباً یہ بھی شاہی خاندان کی زمین تھی، جیسا اس کے نام سے معلوم ہوتا ہے، بہر حال ان حضرات صحابہ کی ملکیت اراضی میں کچھ شبہ نہ تھا، اس لئے امام ابو حنیفہؒ ان کی بٹائی کو ناجائز کہہ سکتے تھے؟

غالباً اس تفصیل سے مولانا کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ ایران و فارس کے متغلبین و تسلطین کے قبضہ سے زمینیں نکال کر آباد کاروں یا فدیہ کشکاروں کو نہیں دی گئیں، بلکہ یہ سب زمینیں مسلمان فاتحین غاصبین کے حوالہ کی گئیں، اور وہ زمینیں ادھر بن کر ان زمینوں کو تھائی جو تھائی پیداوار کے عوض کاشتکاروں کو دیتے تھے، اور جن زمینوں کے مالک مسلمان ہوئے تھے، وہ بدستور مالکوں کے قبضہ میں چھوڑ دی گئیں، خواہ وہ زمیندار ہی کیوں نہ رہے ہوں، جیسے اکثر دہاقین و مراۓہ تھے یا کسان رہے ہوں، یہ کسی دلیل سے ثابت نہیں کہ حضرت عمرؓ نے زمینوں کے مالکوں سے اس کی زمینیں چھین کر اسلئے

کاشتکاروں کے حوالہ کی تھی کہ یہ زمیندار حکومت اور کاشتکاروں کے درمیان کیوں جائز ہوتے ہیں، بہر حال اگر سواد عوامی شام مصر کی زمینیں بیت المال کی زمینیں تو چلے قبضہ میں ہونے لگیں، ان کے ملک تھوڑا بڑا ہونا یا کاشتکار، اور اگر یہ زمینیں بیت المال کے لئے وقف تھیں تو نہ زمیندار ان کے مالک تھے نہ کاشتکار، پہلی صورت میں ان مالکوں سے زمین خریدنا، اور اس کو بٹائی پر دینا درست اور جائز تھا، دوسری صورت میں ناجائز، اس لئے کہ ان زمینوں کے متعلق امام صاحب کا خیال یہ تھا کہ وہ بیت المال کی ملک میں قبضہ کرنے والوں کی ملک نہیں، اس لئے وہ ان کی مزارعت بلکہ خریدنے کو بھی درست نہ سمجھتے تھے، امام سفیان ثوری اور امام ابو یوسف و محمد اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک ان کی ملک نہیں، وہ ان کے خریدنے اور بٹائی پر دینے کو جائز سمجھتے تھے،

اس کے بعد مولانا فرماتے ہیں:-

"لیکن شمس الائمہ کا دوسرا دعویٰ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف آثار و احادیث اس باب میں جو منسوب ہیں خود ان میں اشتباہ پیدا ہو گیا، چھوٹا منہ بڑی بات ہے، اپنے محدثوں معلومات کی بنیاد پر اپنے احساس کو میں کیسے چھپاؤں کہ جہاں تک اس سلسلہ میں براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثوں اور آپ کے آثار کا فقرے اب تک جائزہ لیا ہے، کہہ سکے ہیں کہ کلمۃ سد باب لمزارع یعنی الفاس زمینداری کے محکمہ و ثائق سے کتابیں مسموم ہیں، (دعویٰ غلط)، مجھے حیرت ہے کہ مولانا اتنا بڑا دعویٰ کیسے فرمادیا؟ اگر انھوں نے صرف رافع بن خدیجؓ ہی کے مختلف الفاظ کو کتب احادیث سے یکجا جمع کر لیا ہوتا، تو بھی ان کو شمس الائمہ شری کے قول کی تصدیق ہو جاتی،

سب سے بڑی دلیل مولانا اور علامہ ابن حزم کے پاس ان سے زمینداری کی یہی حدیث ہے، اور اس کے الفاظ اس قدر مختلف ہیں، کہ ترمذی اور طحاوی جیسے متماثل محدثین کو بھی کہنا پڑا کہ اس حدیث میں غلطی

کبھی وہ کہتے ہیں کہ ہم لوگ زمین کو اس طرح اجارہ پر دیا کرتے تھے کہ ہم اس حصہ کی پیداوار لین گے اور دوسرا دوسرے کی پیداوار لے گا، اور بعض دفعہ ایک حصہ زمین پیداوار عوتی، اور دوسرے میں نہ ہوتی، اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو اس سے منع کر دیا۔

لیکن فقہ پر اجارہ دینے سے حضور نے منع نہیں فرمایا کبھی کہتے ہیں کہ چاندی سونا اس زمانہ میں تھا ہی نہیں کبھی کہتے ہیں کہ چاندی سونے کے عوض اجارہ دینے میں ممانعت نہیں، لوگ اس پیداوار کے عوض اجارہ دیا کرتے تھے، جو پانی کی گولوں سے قریب ہو، یا نشیب میں واقع ہو۔ تو کبھی یہ حصہ بر باد ہو جاتا، اور دوسرا محفوظ رہتا اور کبھی وہ بر باد ہو جاتا، اور یہ محفوظ رہتا، اور لوگوں میں اس کے سوا اجارہ پر دینے کا رواج نہ تھا، اس لئے حضور نے منع فرمادیا، اور اگر اجرت سے معلوم ہو، جو ذمہ میں واجب ہو سکے، یعنی نقد روپیہ وغیرہ اس میں کچھ حرج نہیں۔

کبھی فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو ایسی چیز سے منع فرمادیا، جو ہمارے لئے فائدہ مند تھی، مگر اللہ در رسول کی اطاعت ہمارے لئے سب سے زیادہ نافع ہے، ہم لوگ کھیتی کیا کرتے تھے، اور اپنی زمین تہائی چوتھائی اور غلہ کی خاص مقدار کے عوض اجارہ پر دیا کرتے تھے، تو حضور نے زمین کے مالکوں کو حکم دیا کہ یا وہ کھیتی کریں، یا دوسرے کو زراعت کے لئے دیدیں کبھی اطلاق کے ساتھ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین کے اجارہ سے منع فرمادیا ہے۔

اگر حج الفوائد معانی الآثار طحاوی کی جانب مراجعت کی جائے، تو اس سے بھی زیادہ الفاظ ہیں اضطراب نظر آئے گا، باقی اس کا کوئی علاج نہیں کہ ہمارے مقالہ نگار رافع کی کسی روایت کو تو بخیر مان لیں، اور کسی میں یہ تاویل کر دیں کہ غالباً یہ بات رافع نے اپنی رائے سے کہی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت نہیں کی، حالانکہ حدیث مضطرب کا حکم حدیثین کے یہاں یہ ہے کہ اگر

اس کے ایک طریق کو دوسرے پر ترجیح نہ ہو تو وجہت نہیں اور اگر ایک طریق کو ترجیح ہو جائے تو اس ہی حجت ہے، باقی طرق ساقط ہیں، اس فائدہ سے جس طریق کو بخیرائی نے اپنی صحیحین اختیار کیا ہے وہی راجح ہے اور اس میں یہ ہے کہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اس پیداوار کے عوض زمین کو اجارہ پر دیتے تھے جو پانی کے گولوں کے قریب پیدا ہوا، اس قطعہ کی پیداوار کے عوض دیتے تھے جس کو زمین والا مخصوص کر دے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمادیا، خطہ کہتے ہیں، میں نے پوچھا دنیا دور ہم کے عوض اجارہ پر دنیا کیسا ہے، فرمایا دنیا دور ہم کے عوض اجارہ دینے میں کوئی حرج نہیں، ص ۱۳۵ آگے چل کر مولانا فرماتے ہیں:-

لیکن اس کے برعکس مسئلہ کہ زمین کا مالک کر ایہ پر اپنی زمین کو بندوبست کر کے آمدنی حاصل کر سکتا ہے، اس کے جواز میں حضرت سعد بن ابی وقاص دانی وہ مجرد روایت جس میں کہا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نقدی پر بندوبست کی اجازت دی ہے، اس کے سوا کچھ نہیں (نتی)

میں تہلا چکا ہوں کہ حضرت سعد کی روایت مجرد نہیں اور تہلا علامہ ابن حزم کی جرح معتبر نہیں، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قطعی فرمان کہ کر ایہ پر زمینوں کو بندوبست نہ کرو، مجرد رافع بن خدیج کی حدیث کے اور کہاں ہے؟ اور اس کا حال یہ ہے کہ مضطرب المتن ہی پھر وہ قطعی فرمان کیسے ہو گیا اور جب رافع کی حدیث میں یہ بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے درجہ دینار کے عوض اجارہ پر زمین دینے سے منع نہیں فرمایا تو اس کی قطیعت بالکل ہی باطل ہو گئی، کیونکہ اگر وہ یہ بات اپنی رائے سے بھی فرما رہے ہیں تو روافی حدیث کے عمل اور فتویٰ کا اپنی حدیث کے خلاف ہونا خود حدیث کو مجرد کر دیتا ہے، اس کے بعد فرماتے ہیں کہ

اس قول کے مقابلہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل یعنی خبر کے یہودی کا تشکارون کے بتا

جو اپنے بند و بست کیا تھا ہر بھر کر جو بھی ذکر کرتا ہے، بس آپ کے اسی طریقہ عمل کو پیش کرتا ہے اور اسی کو پیش کر کے کہہ کر اللہ کی کھلی جانست دے ہوئی فرمانوں کی تخصیص کا دعویٰ کر دیا

جانتا ہے؟

اوپر یہ بتلایا جا چکا ہے کہ حضور کے اس فعل کو خود حضرت عبد اللہ بن عمر نے حدیث رافع کے جواب میں پیش فرمایا ہے، اور یہ بھی دکھلایا جا چکا ہے کہ حضور کے اس فعل کو خراج مقاسمت پر محمول کرنا کسی طرح درست نہیں جہنم کی کتابوں میں ایک جگہ اس کو خراج مقاسمت پر محمول کیا جاتا ہے اور باب البیوع میں لکھا جاتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو جنگ سے فتح کر کے اس کی زمینوں کو فائینین میں تقسیم کر دیا تھا جس سے خراج مقاسمت کا دعویٰ غلط ہو جاتا ہے، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ عمل مشہور و متواتر تھا، اور اس کے مقابلہ میں رافع کی حدیث خبر واحدہ اور مضطرب الثمن ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فعل کے اتباع میں بڑے بڑے صحابہ اپنی زمینوں کو تہائی چوتھائی یا نصف پیداوار کے عوض اجارہ پر دیتے آ رہے تھے، حضرت رافع کی حدیث حضرت معاویہ کی خلافت کے آخری زمانہ میں ظاہر ہوئی ہے، اس لیے حضور کے اس عمل کو جس پر صحابہ و تابعین کی ایک جماعت خلافت معاویہ تک عمل پیرا چلی آ رہی تھی، ہمارے رافع کی حدیث مضطرب و کثیرہ و جاحکنا تھا، یہی وجہ ہے کہ تمام فقہاء جو مزارعت و بٹائی پر زمین دینے کو جائز سمجھتے ہیں، حضور کے اس عمل مشہور و متواتر کو اپنی دلیل میں بیان کرتے پلے آ رہے ہیں، مسئلہ کے منفی پہلو سے بحث کے بعد مولانا نے اس کے ایجابی پہلو کو لیا ہے اور اس سلسلہ میں سب سے پہلے ہمارے ہی کی اسی حدیث کو بیان فرمایا ہے کہ:

من کانت لہ ارض فینہا عھدا

جس کے پاس زمین ہو، چاہیے کہ اس میں

اولیٰ فیہا اخا فان اہلہ یسلط

پرخود کاشت کرے ورنہ مجتہد سے اپنے

مستند،

کسی بھائی کو اور اس سے بھی اگر انکار

کرے تو چاہیے کہ روک لے اپنی زمین کو،

اسی جہت کے مختلف الفاظ لکھ کر فرماتے ہیں کہ

ماصل سب کا ہی ہے کہ جو اپنی زمین میں نہ خود کاشت کر سکتا ہو، اور نہ کاشت کرانے کے معیار

برداشت کرنے کی اس میں صلاحیت ہو تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مشورہ گویا یہ تھا کہ زائد

از ضرورت زمین کو بطور منہجہ و عظیمہ کے ضرورت مندوں کو دیدے، اور اس کے معیار میں کجی

نقد یا پیداوار کچھ نہ ملے؟

اس موقع پر یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ جو شخص اپنی زمین میں نہ خود کاشت کرے اور نہ اس کے معیار

برداشت کر کے دوسروں سے کاشت کر سکے تو جب بھی وہ کسی کو بلا معاوضہ اپنی زمین کاشت کرنے کے

یئے دے گا تو لا محالہ ایسے ہی شخص کو دے گا جو خود کاشت کر سکے یا معیار برداشت کر کے دوسرے سے

کاشت کر سکے تو ان دونوں میں زیادہ ضرورت مند کون ہو؟ یقیناً مالک زمین زیادہ ضرورت مند ہے جو

نہ خود کاشت کر سکتا ہے، نہ معیار برداشت کر کے کاشت کر سکتا ہے، گویا انوذا اللہ رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم غریبوں، حاجت مندوں کو مشورہ دے رہے ہیں کہ جب تم خود اپنی زمینوں سے فائدہ حاصل نہیں

کر سکتے تو اس کو بلا معاوضہ مالداروں کے حوالہ کر دیا کرو تا کہ وہ خود کاشت کر کے یا دوسروں سے کاشت

کر کے اس سے فائدہ حاصل کر لیں،

زائد ضرورت زمین جو مولانا نے بعد میں اپنی طرف سے بڑھایا ہے، ان کے اس ترجمہ حدیث کے خلاف

ہے جو اوپر بیان کر چکے ہیں، اور یہ ساری خرابی اس وجہ سے پیدا ہوئی کہ انھوں نے حدیث کے ان الفاظ

اور انہر عوعھا یا اس میں کاشت کراد،

کا مطلب اپنی طرف سے یہ نکالا کہ معیار اپنی طرف سے برداشت کر کے دوسروں سے کاشت کرانے اس

کے بعد اولیٰ فیہا اخا کا مطلب خواہ مخواہ یہ ہے کہ جو نہ خود کاشت کر سکے اور نہ معیار برداشت کر کے

دوسروں سے کاشت کر اسکے وہ اپنے لیے بھائی کو زمین دیدے جو خود کاشت کر سکے یا مصارف برداشت کر کے کاشت کر سکے اس سے ہرگز مفہوم نہیں ہوتا کہ وہ دوسرا آدمی اس سے زیادہ حاجت مند ہوگا۔ اس فعل مطلب کو بیان کر کے مولانا فرماتے ہیں کہ سچی بات تو یہی ہے کہ حدیث کا یہی حصہ انعام زمینداری کے لیے کافی تھا ان کو معلوم ہونا چاہیے کہ جو مطلب انھوں نے بیان کیا ہے اس سے تو یہ حدیث خود ہی منہ بوجاتی ہے زمینداری کا انعام تو اس سے کیا ہوگا؟ مولانا نے اسی حدیث کا پہلا حصہ حذف کر دیا ہے، اگر اس کو بھی ملا لیتے تو یہ خرابی پیدا نہ ہوتی، حدیث کے الفاظ یہ ہیں،

دعا فی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ما تصنعون بھا قلکم قلتوا جرحا علی الربیع وعلی الاحق من التمر والتعیر قال لا تفعلوا انہم عوھا وانہم عوھا و اسکوھا

رائع کے چاکتے ہیں، مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلا کر پوچھا تم اپنے کھیتوں میں کس طرح مداخلہ کرتے ہو؟ میں نے کہا ہم ان کو بانی کی گول کے پاس کی پیداوار کے عوض یا کھجور اور جو کے چند دستق کے عوض اجارہ پر دیتے ہیں، اپنے فرمایا ایسا مت کرو یا تو خود کاشت کرو یا دوسروں سے ذقائد کے موافق کاشت کرو، یا زمین کو روک لو

اس سے زمینداری کا انعام ہرگز مفہوم نہیں ہوتا، اور جو مطلب بیان کر کے مولانا اس سے زمینداری کا انعام کر رہے ہیں، اس سے حدیث کا مفہوم ہی فعل بن جاتا ہے،

میں نے اوپر عرض کیا ہے کہ اس حدیث کے آخری جملہ "اسکو" یا زمین کو روک لو، سے زمینداری لے نہیں جو طریقہ تم نے اختیار کر رکھا ہے وہ تو ناجائز ہے، تم جائز طریقہ سے شرکت کر کے یار دہ پیہ اثرنی کے عوض کرایہ پر کسی کو دیدو،

کا انعام نہیں ہوتا بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ زمیندار کو یہ حق بھی دیا گیا ہے کہ وہ اپنی زمین کو ویسی ہی معطل چھوڑ دینے اور خود کاشت کریں، نہ کسی کو اس میں کاشت کرنے دین، اور یقیناً جو لوگ زمینداری کا انعام چاہتے ہیں وہ زمیندار کو یہ حق ہرگز نہیں دیتے،

مولانا نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ

”شاید ان لوگوں کو زمین کی آباد کاری کے عوض اسلامی حکومت کے ان تعمیری اختیارات کا علم نہ تھا جن کی بنیاد پر غیر آباد زمین کے مالک اور زمیندار کو حکومت کی طرف سے یہ نوش دی جاتی ہو کہ ان عجرت عن عمار تھا عمر ناھا اگر اس زمین کے آباد کرنے کی صلاحیت تھی میں نہیں ہر تو ہم اس کو آباد کریں گے اور اس پر کاشت کریں گے،

میں پوچھتا ہوں کہ اگر یہ مطلب حدیث کا تھا تو حضور نے یوں کیوں نہیں فرمایا انہم عوھا وانہم عوھا اور اسکوھا تم خود کاشت کر دیا کسی دوسرے سے کراؤ یا ہم خود کاشت کریں گے،

اسکوھا کا مطلب تو یہی ہے کہ اپنی زمینوں کو روک لو، اس کے سوا دوسرا مطلب نہیں ہو سکتا، لیکن ہے اس وقت حکومت اسلام میں اتنی طاقت نہ رہی ہو کہ وہ تمام انعام زمینوں کی کاشت کا بندوبست کر سکتی جیسا کہ صحیح حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جب کسی کا جائزہ لایا جاتا اور میت پر کسی کا قرض ہوتا تو آپ فرمادیتے صلوا علی صاحبکم تم اپنے ساتھی کی نماز پڑھ لو، اور خود نماز نہ پڑھتے، جب تک کوئی اس کے قرض کا ذمہ دار نہ ہو جاتا اور قرض خیر کے بعد اپنے اعلان فرمادیا،

من ترک ما اخلو سئستہ ومن ترکہ جو شخص مال چھوڑ کر مرے وہ تو اس کے دنیا و عیال فعلی والی او کما قال درہ کا ہے اور جو قرض اور مال بچے چھوڑ کر

رے وہ میرے ذمہ اور میری پناہ میں ہیں،

اسی طرح وہ نوٹس بد کی ہوگی کہ اگر تجھ میں زمین کو آباد کرنے کی صلاحیت نہیں تو ہم اس کو آباد کریں اور اس پر زراعت کریں گے، کیونکہ مولانا نے یہ نہیں بتلایا کہ یہ نوٹس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دی تھی یا آپ کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے؟ اگر حضور کی طرف ہی اس کو منسوب مان لیا جائے تو یہ صحیح خبر وغیرہ کے بعد ہوگی، ابتداً حکومت اسلام میں جب کہ مسلمانوں خصوصاً مہاجرین پر انلا اس طاری تھا جس کو خود مولانا نے رافع کی حدیث سے بھی نقل کیا ہے، وکان العیش اذ ذاک شدیداً، اس زمانہ میں زندگی بڑی دشوار تھی، وہی حکم دیا گیا تھا کہ یا اپنی زمین کو لوگ خود کاشت کریں یا جائز طریقہ پر دوسروں سے کاشت کریں یا اپنے کسی بھائی کو دیسے ہی زراعت کے لئے دیدیں، ان میں سے کوئی صورت منظور نہ ہو تو اپنی زمینوں کو روک لیں، اور ناجائز طریقہ پر اجارہ دے کر جھگڑے نہ پیدا کریں، اس پر بظاہر وہ انکال وارد ہوگا جو مولانا نے فتح ابیاری سے نقل کیا ہے کہ "بئیر کاشت کے زمین کو روک لینے میں تو اس کی منفعت کو ضائع کرنا ہے، تو اخلاعت مال لا دم آئے گی، اس کے دو جواب ہیں، ایک یہ کہ یہ حکم بطور ہجر و توبیخ کے تھا، چنانچہ اللہ بن عمر کو حضور نے قسم کے رنگے ہوئے کپڑے پہنے ہوئے دیکھا تو فرمایا،

اھو جھلخت ان کپڑوں کو اتار کر پھینک دو، انھوں نے پوچھا این اطرحہما؟ کہاں پھینکوں، قال فی الناس فرمایا آگ میں ڈال دو، اس سے حضور کی مراد الفاظ کا ظاہری مفہوم نہ تھا، بلکہ یہ محاورہ دیا ہی تھا، جیسا ہمارے محاورہ میں کہہ دیتے ہیں "چوتھے میں ڈالو"، مگر انھوں نے ظاہری مفہوم پر عمل کر کے کپڑوں کو سچ پچ آگ میں ڈال دیا، جب آپ کو اطلاع ہوئی، فرمایا میرا مطلب نہ تھا، اسی طرح یہاں اسکو جان بھر کے واسطے فرمایا گیا ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ ایک دو سال کے لئے ایک دو آدمی کا اپنی زمین کو جبکہ چھوٹا دینا اخلاعت مال میں داخل نہیں، کیونکہ اس عمل سے اس زمین میں گھاس پیدا ہوگی جس سے جانور دن کے لئے چارہ زیادہ ہو جائے گا اگر ساری زمین میں کاشت ہو کر رہے تو جانور

کو چارہ بھی نہ ملے اس لئے کچھ دنوں زمین کو بڑی چھوڑ دینے سے زمین کی طاقت بھی بڑھ جاتی ہے اور اس میں کاشت کرنے سے غلہ زیادہ پیدا ہوتا ہے، البتہ اگر سب سب یا زیادہ سے زیادہ آدمی اپنی زمینوں کو بے کار چھوڑ دیں تو اس سے فتنہ خدا کو تکلیف ہوگی، اس وقت حکومت خود ان زمینوں کی آباد کاری کا بندوبست کرے گی، جیسا کہ مولانا نے اس بارہ میں بہت تفصیل کے ساتھ خلفاء اسلام کے احکام بیان کیے ہیں، آخر میں مولانا نے ایک ایسی بات کہی جس سے ان کا سارا بننا بنایا قلعہ ہی سہا ہو گیا، اپنے مولانا نور شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے یہ نکتہ نقل کر کے کہ "کسی نئے قانون کی رود سے درست نہ ہونا اس کو مستلزم نہیں کہ وہ گناہ بھی ہو،" تحریر فرمایا ہے کہ شاہ صاحب نے مسئلہ مزارعت یعنی زمینداری پر تقریر کرتے ہوئے بھی یہی فرمایا ہے کہ مزارعت کا معاملہ امام صاحب کے نزدیک درست نہیں ہر بایں ہمہ مسلمان اس معاملہ کو کرتے چلے آئے ہیں، سو میں تم کو آگاہ کر چکا ہوں کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ قانوناً ایک معاملہ درست نہیں ہوتا، لیکن بائینہ وہ مصیبت یعنی دینی گناہ بھی نہیں ہوتا، اس کے بعد اپنے حضرت زیر بن ثابت کے اس قول کو کہ رافع بن خدیج نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عرف یہ قول سن لیا کالتکدوا المذابح کھینوں کو کہ یہ نہ دیا کہ وہ اور یہ نہ دیکھا کہ آپ کے پاس دو شخص لڑنے جھگڑنے آئے تھے، اس کے متعلق آپ نے یہ فرمایا تھا اور عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے اس قول کو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مزارعت سے منع نہیں فرمایا، بلکہ یہ فرمایا تھا کہ اپنے بھائی کو بلا سدا خضر زمین کاشت کے لئے دیدو تو یہ اس سے بہتر ہے کہ اس سے کچھ سدا خضر لو، اسی پر محمول فرمایا ہے کہ "ہر حکم کو دینی قانون میں داخل کر کے اس کی خلاف ورزی کرنے والوں کو گنہگار قرار دینا صحابہ کرام کا نقطہ نظر نہ تھا، لا الہ الا اللہ یا تو یہ زور و شور کہ ایمانی اور رومی سلاطینوں کے مقابلہ میں اسلام کی جاوی وحشی جدوجہد کا سب سے بڑا نصب العین زمینداری اور زمینداروں کا قلع قمع کرنا بتلایا جا رہا تھا، خبر کی ملکہ کشائی میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہی نقطہ نظر نمایاں ہو رہا تھا، زمینداروں کا موہد بیہود یوں کو بتلایا جا رہا تھا اور کہا جا رہا تھا کہ غلامت (زمینداری) میں

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سرمایہ داری کا وہی زہر نظر آ رہا تھا جو رہا اور سود کا مخصوص زہر ہے اور دلیل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد

من لم یزک من المال بربح فلیأذن بخره
جو غائبہ در زمینداری کو نہ چھوڑے اس کو اللہ

من اللہ ورسولہ
در رسول کی طرف سے اعلان جنگ ہے۔

پیش کیا جا رہا تھا اور دعویٰ کیا جا رہا تھا کہ جہان تک اس سلسلہ میں برادر است رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثوں اور آپ کے آثار کا جائزہ یا حقیقی، شافعی، مالکی، حنبلی فقہاء کی کتابوں، حدیث کی کتابوں، ان کی شرحوں میں دیکھا گیا مجھ پر تو یہی واضح ہوا کہ حافظ ابن حزم کی تعبیر

نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین کو کرایہ
کراء الا من حیلة
پر بند و بست کرنے کی مطلقاً اور کھیتھا

کر دیا ہے۔

کے ذکر سے صحاح ستہ اور حدیث کی عام کتابیں بھری ہوئی ہیں اور غیرہ وغیرہ یا آخرین اس تمام جائزے اور چھان بین کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مزارعت در زمینداری اور بٹائی پر زمین و بنام جائز تو نہیں ہے مگر ایسا کرنے والے گنہگار بھی نہیں ہیں، آج علامہ ابن حزم زندہ ہوتے تو یقیناً مولانا کے اس نتیجہ کو سن کر سر پہ لٹے ہلاتے سے نتیجہ کے لیے آپ کو اتنے بڑے بڑے شکیں مقدمات قائم کرنے کی کیا ضرورت تھی، کیا آخری رسول کے اتنے بڑے نسب العین کا انجام یہی ہو سکتا ہے کہ اس کی خلاف ورزی کرنے والا گنہگار تو نہیں ہے، پس کام ہی ناجائز ہے والحمد للہ رب العالمین و صلی اللہ علی خیر خلقہ سیدنا محمد وآلہ و صحابہ اجمعین۔

(باقی)

حکیم الامت

مصنف: مولانا محمد امجد علی صاحب دہلی، قیامت :-

بسم

کندی اور اس کا فلسفہ

(وفات ۲۵۸ھ ۳۸۶ء)
از

جناب ڈاکٹر میر دلی الدین صاحب ایم اے، پی ایچ ڈی رٹنڈن ایرشرٹ لا بعد ثبوتہ فلسفہ جامعہ عثمانیہ حیات | فیلسوف عرب ابو یوسف یعقوب ابن اسحاق کندی شاہان عرب کا بیوت اور خاندان کندی کا نونہالی تھا، اس کا باپ اسحاق ابن صباح یمن خلفہ عباسیہ ہمدانی ہادی اور رشید کے زمانہ میں کو فر کا امیر رہا، اس کے اہلاد کا سلسلہ یسرب ابن نخطان تک پہنچتا ہے، ان میں سے ایک کا اسم گرامی اشت بن قیس ہے جو صحابی تھے، دوسرا مدنی کرب ہے جو بھی اپنے باپ کی طرح حضرت موت بن حکم ان تھا، ان کے علاوہ کندی کے بعض اکابر اجداد شمر، سیامہ اور بحرین کے فرمانروا بھی رہے ہیں۔

کندی تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) میں کو فر میں پیدا ہوا، یمن عرب کندی کا سنی پیدا و وفات تحقیق کے ساتھ ہلانے سے قاصر ہیں، مشرقین یورپ میں سے فوگن (جہاں مشرق کی تحقیق کی رہے) کندی کی وفات ۲۵۸ھ میں ہوئی اور ان کی شہر مشرقی ناجی اس کا سنہ وفات ۳۸۶ء قرار دیتا ہے اور یہ ثابت ہے کہ ۱۹۸ھ میں کندی سن شمر کو پہنچ چکا تھا، اس لحاظ سے وفات کے وقت اس کی عمر تقریباً ستر سال کی ہونی چاہیے۔

لکھنؤ، انکار، ابن نفطی، حیون الانہانی طبقات الاطباء ابن ابی اصیبرہ وغیرہ، لفظ جند، جزو اس ۹۷۰ء

کندی کی ابتدائی تعلیم بصرہ میں ہوئی اس کے بعد اس نے بغداد کی طرف رخ کیا جو اس کے زمانہ میں علم و فضل کا مرکز بنا۔ بغداد کے مدرسوں میں اس نے وہ سیاحت کی کھیل کی اور وہیں مستقل سکونت اختیار کر لی۔ اس کی نشوونما فلسفہ کے غور و فکر کے ساتھ ہوئی۔ اپنے باپ کی طرح تین خطرات، امور، مقسم اور منکر کے ساتھ عالم میں زندگی بسر کی خصوصاً امور کی مصاحبت میں کندی بہت خوش و خرم اور دوسرے علم کی طرح اس کی جستجو سے بے نیل رہا۔ امور اور مقسم کے ذریعہ دوسرے علم کی طرح یونانی اور سریانی زبانوں سے عربی میں مختلف علوم کے ترجمے کے کام کیے۔ مقرر کیا گیا تھا اس کے علاوہ خطرات کی خدمت میں بحیثیت طبیب کام کیا کرتا تھا اور ان کو تو قیاسیات و حکم کی تعلیم دیتا تھا۔ حلیفہ مقسم کے ایک لڑکے کا تابع بھی رہا۔ امور کے عہد میں جو فلسفیوں پر تعاقب کا زمانہ ہے کندی بھی مقسوم رہا۔ اس پر الحاد کا الزام لگایا گیا اور اس کا کتب خانہ عارضی طور پر ضبط کر لیا گیا۔

کندی نے اپنی زندگی وسطی فلسفہ کی تدریس کے لیے وقف کر دی تھی اس کی شرح لکھی تعلیمات کا اضافہ کیا۔ یونانی فلسفے نے اس کے خیالات میں کھنکھائی اور اس میں جلال اور دائرہ فکر میں وسعت پیدا کی۔ کندی اپنے دور علم و وسعت معلومات، اعلیٰ استعداد و کثرت تصانیف اور سطوح کی کتابوں کی تلاش و ترجمے کے لحاظ سے تمام اہل عرب میں ممتاز تھا۔ اس سے قبل اسلام میں کوئی ایسا عالم نہیں گذر جس پر فیلسوف کا صحیح معنی میں اطلاق کیا جاسکے۔ اس میں شک نہیں کہ فارابی اور ابن سینا کا پایہ کندی سے بہت زیادہ بلند ہے لیکن ان دونوں نے فلسفہ کی جو شہ عمارت تعمیر کی ہے اس کی بنیاد کندی ہی کی قائم کردہ ہے اور اولیت کا حق کندی ہی کو حاصل ہے۔ اسی لیے وہ اولین فیلسوف اسلام سمجھا جاتا ہے۔ فاضل عربی انسل ہونے کی وجہ سے اس کو فیلسوف عرب کا لقب دیا گیا ہے۔ عالم اسلام کے اکثر علماء و فلاسفہ ایرانی، ترکی یا عرب تھے۔ اسی لیے ابن خلدون کہتا ہے: ان اکثر حجات العلوم بالعرب۔ العرب کندی کے وجود پر اذعان دیتے ہیں اس کو دوسرے عجیب فلاسفہ سے ممتاز کرنے کے لیے فیلسوف العرب کا کرتے ہیں۔ چنانچہ حال انہیں تعظیفی کہتا ہے:

لحمکین فی الہ صلاہ من اشہر عند
الناس بمجاناة علوم فلسفہ حتی صعد
فلسفوناً غیر یعقوب ہذا
(انبار الحکماء ص ۲۴۱)

سوائے یعقوب ابن اسحاق الکندی کے اسلام
میں کوئی ایسا مشہور شخص نہیں گذر جس نے
علوم فلسفہ کی جانب اتنی توجہ کی ہو کہ اسے
فیلسوف کہا جاسکے۔

سیمان بن حسان المعروف بابن بطل کتاب ہے:-

لحمکین فی الہ صلاہ فیلسوف غیرہ
احتدئی فی توالیفہ حذو واسطوطالیس
(عبون الانبا الامین الیہ ص ۲۱۷)

اس کے سوا اسلام میں کوئی ایسا فلسفی نہیں
گذر جس نے اپنی تالیفات میں اسطو کے نام
پر قدم رکھا ہو۔

مشہور نجم ابو مشر حفص بن محمد البلی اپنی کتاب مذاکرات میں کہتا ہے:-

اسلام میں خدائی مترجمین صرف چار گذرے ہیں، خنق بن اسحاق، ثابت بن قرة الخزانی، عمر بن
فرخان البطری، اور جو تھا ان میں یعقوب بن اسحاق الکندی ہی تھا، (طبقات الاطباء وبلقاء)

مشرقین یورپ میں مشہور اطالوی مشرق و علم کا ردائو (Wilhelm Cardino)
نے کندی کو ان بارہ غیر معمولی کمال و ذہانت رکھنے والوں میں شمار کیا ہے جو ابتدا سے آخر تک سے سولہویں
صدی عیسوی تک گذرے ہیں،

راجر بیکن (Roger Bacon) کی رائے میں کندی اور ابن سینا ہی تصانیف کی وجہ
سے جو انھوں نے علم المرایا (Optics) میں کی ہیں لطیفوس کے ساتھ اولین صف میں شمار کیے جاسکتے ہیں
۲۔ کندی کی تصانیف | کندی تمام علوم تہذیبیہ، فلسفہ، منطق، حساب، کیمیا، طب، نجوم، جغرافیہ و درسی
و موسیقی میں کامل مہارت رکھتا تھا، اس کو یونانی اور سریانی زبانوں پر کافی عبور تھا، ابن ندیم اور تعظیفی نے
اس کی تصانیف کی تقسیم کے لیے سترہ علوم کے نام گنائے ہیں لیکن ان علوم کی تصانیف کے علاوہ دوسرے

علوم پر بھی اس کی تصانیف تھیں۔

ابن ندیم نے انھیں شمس بن حبیب بن علوم و فنون پر اس کی کتابوں کی تفصیل دی ہے۔

فلسفہ ۲۲، منطق ۹، حساب ۱۱، ہندسہ ۲۳، فلکیات ۱۶، نجوم ۱۹، طب ۲۲، طبیعیات ۲۳، کربیات ۱۸، احداث

۱۱، موسیقی ۱۱، ایجاد ۱۸، ہرلیات ۱۱، انبیات ۱۵، سیاسیات ۱۲، مبادی معرفت ۱۵، احکام ۱۱، جملہ ۱۴

ان میں سے اکثر و بیشتر کتابیں مفقود ہیں، اب صرف آٹھ کتابیں قلمی یا مطبوعہ صورت میں ملتی ہیں۔

(۱) کتاب فی الایات و رموزہ، جو ارسطو کی کتاب کا ترجمہ ہے، اس کا ایک ضخیم نسخہ

برلین میں موجود ہے۔

(۲) رسالہ فی الموسیقی

(۳) رسالہ فی المعرفۃ قومی الاودیۃ، اگرچہ اس کا نسخہ بیونس آئس کے کتب خانہ میں موجود ہے اور اس کا

لاٹینی ترجمہ مطبوعہ ہے۔

(۴) رسالہ فی اللہ و الخلق

{ یہ دونوں نسخے آکسفورڈ یونیورسٹی کے کتب خانہ میں موجود ہیں۔
(۵) علم الفنون الاذوریہ میں فی الجو

(۶) ذات الشیخین (دیکھن)

(۷) انبیات الانبیاء

(۸) مقالہ توحید و الہیہ، اس کو ریال اردو مصنف مقامات میں موجود ہے۔

لیکن باوجود کثرت تصانیف اور فہم و فہم و فہم کے یہ ناپائیدار ہے کہ کندی کوئی بے ہمت افکار فلسفی

نہیں تھا اور اس کا کوئی مخصوص فلسفہ نہ تھا، وہ فیثاغورث اور ارسطو کے مسلک پر چلتا تھا اور اس کی کتابیں

مذہب انھیں تھیں، ان میں سے پہلی کتابیں مطبوعہ و نسخہ کے تاریخ فلاسفۃ الاسلام اور لفظی جملہ مترجمہ ڈاکٹر میر ولی الدین

مطبوعہ دارالعلوم دیوبند

ان ہی فلسفیوں کے مسلک پر مبنی ہیں، کندی کو طبیعیات میں کافی مہارت تھی، اس نے فیثاغورث کی ریاضی کو

سب سے اہمیت دی ہے اور اس کو تمام علوم کی اساس قرار دیا ہے، وہ فلسفہ کی بنیاد ریاضیات پر قائم کرتا ہے لیکن

جیسا کہ بائبل ہنری لو اس کتاب ہے، گو یہ خیال زمانہ جدید کے بعض فلسفیوں کے عین مطابق ہے تاہم ہمیں یہ فیصلہ

کرنے سے پہلے کندی کے خیالات سے تفصیلی طور پر واقف ہونا ضروری ہے، ممکن ہے کہ اس تفصیلی علم کے بندہ

ماننا پڑے کہ ریاضیات و فلسفہ میں کندی نے جو ربط و تعلق پیش کیا ہے، وہ زمانہ جدید کے فلسفیوں کے خیال

سے بالکل مختلف ہے، چنانچہ رد جہر لیکن بھی جو عربوں ہی کا شاگرد ہے، ریاضی کی اس بنیاد پر ضرورت پر زور

دیتا ہے، لیکن ریاضیات میں وہ نقص و محدود اشارت وغیرہ کو بھی دخل کرتا ہے، ریاضیات کا یہ مفہوم زمانہ

جدید کے فلاسفہ کا تو نہیں ہو سکتا، کندی نے نہ صرف طبیعیات میں ریاضی کا استعمال کیا ہے بلکہ طب میں بھی اس کی

سب سے زیادہ اہم تصنیف وہ ہے جس میں اس نے ریاضی کے اصول پر دواؤں کی مقدار پر بحث کی ہے، کندی

قرون وسطی کا مشہور منجم ہے، لیکن وہ نجوم کے معلومات کو توجہات یا طبیات کی ترویج کے لئے نہیں استعمال

کرتا بلکہ ستاروں کی پیمائش میں کام میں لاتا ہے، یہ ساری باتیں اس کی ان کتابوں سے معلوم ہوتی ہیں

جن کا جبراد کریمیوناسی نے لاطینی میں ترجمہ کیا ہے۔

کندی کے زمانہ میں فن کیسا پر فاعل تو یہ کچھ جانتی تھی، لیکن کندی نے اس کی طرف کوئی توجہ نہیں کی

اس کا خیال تھا کہ سونا چاندی وہ مدنیات ہیں جنھیں صرف قدرت ہی پیدا کر سکتی ہے، انسانی صنعت اس معاملہ

میں عاجز ہے، ان وہ اہل نظر کی نگاہوں میں مقبول ہو گیا ہے زیادہ تر قرار دیتا تھا۔

عمر و عین و طلب کیا گزشتہ بار قبول اہل نظر کیا اس است

لاٹینی تراجم سے کندی کے بعض اور نظریوں کا علم ہوتا ہے مثلاً وہ آسمان کے نیلگون رنگ کے متعلق

کتاب ہے کہ یہ اس کا اصلی رنگ نہیں بلکہ آسمان کی تاریکی اور فضا کے ذرات کی چمک و چوم سورج کے شعاعوں کے

سے دیکھو اس کی تاریخ فلسفہ مطبوعہ لندن ۱۸۸۶ء

اثر ہے جو قلم کے اختلاط سے رنگ نظر آتا ہے۔ اپنی کتاب رسالہ فی اللہ والجزیر میں اس نے جو نظریہ پیش کیا ہے
کہا جاتا ہے کہ وہ جدید سائنس کے اصول کے لحاظ سے صحیح نہیں۔ کندی کو فن موسیقی میں کمال حاصل تھا، چنانچہ وہ پہلا
مسلمان عالم جس کی تحقیقات اس فن میں ہم تک پہنچی ہیں اس میں سرتی کے امتداد (Peltach) کی
تعیین کو طریق کتابت (Kolation) شامل ہے۔ کندی کے اس تجربے کی وجہ سے عرصہ دراز تک مغربی
دنیا پر اس کا اثر قائم رہا، اور جیسا کہ ہم نے اوپر لکھا ہے۔ کارڈانو نے کندی کو تمام دنیا کے بارہ غیر مسلموں نے دہین
وصاحب کمال حکماء میں شمار کیا ہے۔

کندی کی فلسفیانہ تعلیم

دعوتِ نبویات | ابنِ قسطل جو چوتھی صدی ہجری کے مشہور حکماء اسلام میں ہے، لکھا ہے کہ اسلام میں
کندی کے سوا کوئی ایسا فلسفی نہیں گذرا جس نے اپنی تالیفات میں ارسطو کے قدم پر قدم رکھا ہو، کندی کی
تصنیفات کی طویل فہرست میں ارسطو کی کتابوں کے ترجمے، ان کی شرحیں اور ان پر تعلیقات نمایان حیثیت رکھتی
ہیں۔ صرف ارسطو کی کتابوں کے ترجمے سے اس کی تصنیفیں نہیں ہوئی بلکہ اس نے ان ترجموں کو بھی غور سے پڑھا جو دوسرے
علماء نے کیے تھے اور ان پر نظر ثانی کے بعد شرحیں لکھیں۔

فیلطس متشم کے حمد میں حمص کے ایک عیسائی نیماہ نے فلاطینوس کی کتاب انیئڈس (Enneads)
کے آخری تین بابوں کا خلاصہ عربی میں کیا تھا اور اس کا نام "انیئات ارسطو" لکھ دیا تھا، نیماہ کے اس اثر
کے نتائج فلسفہ کی تاریخ میں نہایت دور رس ثابت ہوئے۔ کندی کو یہ شبہ بھی نہیں ہوا کہ یہ ارسطو کی حقیقی
تصنیف نہیں ہے۔ اس انبیات کو عالم اسلام میں رائج ہونے پر زیادہ عرصہ نہیں ہوا تھا کہ کندی کے اس کتاب کے
استعمال کرنے کے بعد اس کی اہمیت بڑھ گئی اور بعد میں آنے والے تمام مسلمان فلسفیوں نے اس کو ارسطو ہی
منہ دیکھ کر جناب مولوی عبد الرحمن خان صاحب کی ایف قرون وسطیٰ میں مسلمانوں کی علمی خدمات، جلد اول ص ۵۰
دیکھ کر حیرت و تعجب میں مبتلا ہو گئے۔

کی تصنیف قرار دیا، ظاہر ہے کہ اس انبیات میں ان تمام رجحانات کی اصل موجود تھی جو اسکندر کے نوافلاطونی
شارحین نے ارسطو کی جانب منسوب کی تھیں، نیماہ کے اس باریکی کذب و افتراء کا پتہ یہ ہوا کہ ابتدا ہی سے مسلمان
فلسفیوں کو ارسطو کے صحیح خیالات کا علم ہو چکا اور بہت سے غلط خیالات اس کے نام سے ان میں اشاعت پذیر
ہو گئے۔ اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ عربی فلسفہ محض ارسطو کے فلسفہ پر مبنی نہیں بلکہ اس کے اندر کچھ اور بھی عناصر مذہبی
شامل کر دیے گئے تھے لیکن ان انجمنی عناصر کا شمول عربوں سے پہلے عمل میں آچکا تھا یعنی اسکندر میں جہاں پہلے
پہل فلسفہ کی مذہب شناسائی ہوئی تھی خصوصاً فلاطینوس کے شاگرد فرنیوس (Philon) اور ان شرحوں میں ارسطو کے خیالات کے ساتھ
نوافلاطونی افکار کشف مراتبہ قائم بقا کو بھی مخلوط کر دیا تھا، حکماء اسلام اکثر اسی فرنیوس کی شرحوں
کے پابند رہے۔

کندی پر دینیات کی حد تک اعتزال کا اور فلسفہ میں غالب اثر نوافلاطونیت کا تھا، ایسا غور سے غور
اس نے بعض نکات حاصل کیے تھے اور چاہتا تھا کہ افلاطون اور ارسطو کے فلسفے میں نوافلاطونی انداز سے تطبیق پیدا
کرے، سقراط کے فلسفہ اخلاق سے بھی وہ بہت زیادہ متاثر تھا اور اس شہید کفر آئینہ کو انسانیت کی
فروکار قرار دیتا تھا،

کندی کی خاص اہمیت یہ ہے کہ اس نے تمام عربی فلاسفہ کے لیے نقطہ آغاز کا انتخاب کیا اور اس مواد
کو منتخب کیا جن کو بعد میں آنے والے حکماء نے ترقی دی، کندی نے جس خاص بنیاد کا انتخاب کیا وہ ارسطو کی
کتاب الجیوات (De anima) ہے جس کی اسکندر افردوسی نے تشریح کی تھی، کندی کا رسالہ
عقل اسی پر مبنی ہے اس پر انبیات ارسطو کا اور اس کے شارح اسکندر کا بھی اثر ہے۔

کندی نے اپنی اس کتاب میں روح انسانی یا عقل انسانی کے چار مراتب

(۱) عقل ہیولانی یا عقل بالقوۃ، یہ روح انسانی کے نقل کرنے کی استعداد اور قابلیت یا اس کے امکان کا نام ہے۔ جیسے کتاب میں کتابت سیکھنے سے پہلے اس کی قوت یا قابلیت یا استعداد محض پائی جاتی ہے اس کے برخلاف گدے یا بندر میں اس صلاحیت کا بالکل فقدان ہوتا ہے،

(۲) عقل بالملکۃ: مثلاً جب کتابت سیکھ لیا تو اس کے اندر کتابت کا ملک پیدا ہو جاتا ہے اور جب چاہتا ہو اس کو کام میں لاتا ہے، ملک سے مراد کیفیت راسخہ ہے،

(۳) عقل بالفعل: بالفعل سے مراد قریب بہ فعل ہے یعنی انسان کو ایسی عقل ہو جائے کہ واجب چاہے بلا زحمت و کسب جدید اس کو حاضر کر سکے مثلاً جب کتابت کا علم حاصل ہو جائے تو جب چاہے لکھنے لگے ظاہر ہے کہ عقل تکرار اکتساب اور ملک استحضار کے سول کے بعد پیدا ہوتی ہے،

(۴) عقل فعال (Agent Intellect) یہ چوتھی عقل ہے جو باہر سے آتی ہے اور اپنے وجود میں انسانی عقل سے مستقل اور جدا گانہ ہوتی ہے یہ جسم پر عمل کرتی ہے لیکن جسم کی محتاج نہیں اور نہ اس کا علم جو اس سے حاصل کردہ اور اکات پر مبنی ہوتا ہے جسم جو روح کا محض ایک آلہ ہے مرنے کے بعد فنا ہو جاتا ہے لیکن روح جو انسان کی اصل حقیقت ہے غیر فانی ہے،

کندی ہی وہ پہلا مفکر ہے جس نے عقل یا روح یا ذہن کے مسئلہ پر گفتگو شروع کی جس صورت میں اس نے اس مسئلہ کو پیش کیا ہے اسی صورت میں کچھ تغیر و تبدل کے ساتھ اس مسئلہ نے تاخرین حکماء اسلام کو متروک رکھا جس کو ہم فلسفہ اسلام کی خصوصیات میں شامل کر سکتے ہیں جو ہر زمانہ میں زیر بحث رہا چنانچہ

عقل ہیولانی سے مراد استعداد محض ہے جیسے بچوں میں استعداد یا قابلیت ہوتی ہے اس کو عقل ہیولانی اس لئے کہتے ہیں کہ حطرح یہ استعداد ہی مادی صورتوں کے تابع ہے اور بالفعل اس میں کوئی صورت نہیں بلکہ اس میں ہر صورت کو قبول کرنے کی قوت ہے اور جیسے وہم سے متشبیہ اور غرضی ترسم کی طرح عقل ہیولانی میں جسکی تشبیہ بچے کی عقل سے دی جا سکتی ہے عقل کوئی صورت نہیں ہوتی بلکہ اس میں ہر صورت سب مادی صورتیں قبول کرنے کی قوت یا استعداد پائی جاتی ہے بلکہ سے مراد باقی مائیدہ ص ۱۹ پر

ابن سینا اور ابن رشد کے فلسفے میں اس پر سیر حاصل بحث ملتی ہے،

۲۔ طبیعات | ارسطو نے اپنے فلسفہ ثانیہ و طبیعات کی چوتھی یا چوتھیں اور ساتویں کتاب میں حرکت و زمان و مکان کے تصورات پر بحث کی ہے اس کتاب کا ترجمہ کندی کے ہم عصر حنین بن اسحاق نے کیا تھا پھر ان ہی مسائل پر ارسطو نے اپنے فلسفہ اولی (مابعدالطبیعات) میں بحث کی ہے اس کتاب کا اس زمانہ میں کوئی ترجمہ موجود نہ تھا اس لئے ظاہر ہے کہ کندی نے اس کے یونانی متن سے استفادہ کیا ہوگا،

کندی نے اپنی کتاب جو اھل خمسہ میں پانچ چیزوں سے بحث کی ہے، مادہ، صورت، حرکت، زمان و مکان، ان کے متعلق جو کچھ اس نے لکھا ہے وہ ارسطو ہی کے خیالات کا خلاصہ ہے جیسا کہ اس نے بھی لکھا، کندی ہی وہ پہلا شخص ہے جس نے اسلامی دنیا میں ان مابعدالطبیعاتی مسائل کو رائج کیا، اس میں شک نہیں کہ وہ ان تصورات پر بالکل ابتدائی انداز میں بحث کرتا ہے لیکن یہ غریب انداز فکر کو ایک نئی جانب ہدایت کے لئے کافی تھا بعد میں آنے والے حکماء نے ارسطو کے خیالات کی زیادہ تفصیل اور صحت کے ساتھ وضاحت کی ہے (۲-۱) مادہ و صورت: ارسطو نے مادہ کو تصور نہیں کیا ہے وہ صورت سے علاحدہ کر کے نہیں

سمجھا جاسکتا، قلاطون نے مادہ و صورت میں وہی تعلق قائم کیا تھا جو حقیقت و عدم کے درمیان پایا جاتا ہے لیکن ارسطو نے مادہ و صورت کو دو متضاد مفاد و قرار دیا ہے اس کے نزدیک خارجی حقیقی دنیا میں مطلق مادہ کا وجود نہیں پایا جاتا یعنی کسی ایسے مادہ کا وجود نہیں پایا جاتا جو کوئی نہ کوئی صورت یا کیفیت نہ رکھتا ہو مادہ کا وجود صورت سے علاحدہ مستقل نہیں پایا جاتا لہذا مادہ ناقابل علم ہے اس میں نہ کیفیت پائی جاتی ہے نہ کیفیت نہ کوئی ایسی شے جس کی بنا پر کسی موجود کی تعریف کی جاسکے مابعدالطبیعات میں تجرید و تنہی سے کام لیکر ہم مادہ کو صورت سے جدا کر سکتے ہیں لیکن تجرید و تنہی سے کام لیکر ہم مادہ کی کیا تعریف پیش کر سکتے ہیں ہر شے یا فرد وجود میں

(بقیہ حاشیہ ص ۴۳۰) وہ عقل ہے جو علم ضروریات حاصل کرنے اور یہ علم ایسا راسخ و حکم ہو جائے کہ اس میں نظریات کی جانب متوال کی استعداد پیدا ہو جائے مثلاً اس بات کا علم ہاں تو کام انسان کو ہو جائے کہ ایک شے ایک وقت میں دو مکانوں میں نہیں ہو سکتی۔

آنے سے پہلے یا تو وہ ہو سکتی تھی جو وہ ہوئی یا اس کی ضد ہوتی۔ وجود میں متحقق ہونے سے پہلے وہ محض غیر متعین
 بالقوایت کا نام ہے۔ اسی غیر متعین قابلیت کا نام مادہ ہے۔ مادہ تمام تغیرات کا محل تمام حادثات و کمون کی سرمد تقدم
 ہے اور غیر مخلوق۔ مادہ سے میری مراد "ارسطو کے کتاب ہے" وہ شے ہے جو ابھی کوئی خاص متعین کائناتی جاسکتی، بلکہ محض
 بالقوی ہے۔ مادہ صورت کی بالقوایت کا نام ہے۔ مادہ تمام اشیا کا آغاز ہے۔ صورت وہ غایت ہے جس کے حصول
 کیلئے مادہ سعی کرتا ہے۔ مادہ ایک ابتدائی ناقص حالت کا نام ہے۔ صورت اسی کا کمال ہے۔ مادہ انفعال محض کا نام
 ہے۔ صورت فعل محض کا، اس طرح ارسطو کے ہاں مادہ کا تصور ایک اضافی تصور ہے، مادہ و تصور دونوں ہیں
 وہ ایک دوسرے میں بدل جاتے ہیں۔ تغیر مادہ پر غرض ہوتا ہے۔ تغیر جس جانب منہ ہوتا ہے وہ صورت ہے
 مثلاً عام لکڑی میز کے تعلق سے مادہ ہے کیونکہ میز لکڑی سے بنتی ہے۔ لیکن یہی لکڑی بنات نامی کے تعلق سے
 صورت ہے کیونکہ بنات نامی سے لکڑی بنتی ہے۔ یہ میں ارسطو کے حقیقی خیالات مادہ اور صورت کے متعلق کندی
 ارسطو کے خیالات کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پوری طرح سمجھ نہ سکا، جیسا کہ ڈی واکس نے اس طرف اشارہ کیا
 ہے۔ کندی مادہ کی تعریف اس طرح کرتا ہے کہ "مادہ وہ ہے جو دوسرے جوہر کو قبول کرتا ہے، مگر خود اسے بطور
 صفت کے قبول نہیں کیا جاسکتا"۔ یعنی مادہ قابلیت یا استعداد محض کا نام ہے، ارسطو صورت کی کندی
 نے دو قسمیں کی ہیں، ایک وہ جو مادہ سے منفک یا جدا نہیں ہو سکتی یعنی صورت جسمیہ، دوسری وہ جس سے
 کوئی شے خود وہ شے بنتی ہے، جیسے آگ خشکی اور گرمی سے بنتی ہے، خشکی و گرمی مادہ اور آگ صورت ہے اس
 مثال سے معلوم ہوتا ہے کہ کندی نے ارسطو کے مفہوم کو صحیح طور سے نہیں سمجھا، اتنی بات وہ ضرور صحیح طور
 پر سمجھا تھا کہ بغیر صورت کے مادہ محض تجربہ ہے، حقیقت نہیں، شے اسی وقت بنتا ہے جب وہ کوئی
 صورت اختیار کر لیتا ہے۔

(۲) حرکت۔ ارسطو کے ہاں حرکت سے مراد تمام قسم کے تغیرات ہیں، اس نے حرکت کی تعریف
 یہ کی ہے کہ وہ بالقوی کا بالفعل ہونا ہے، باقوت کا فعل کی جانب تدریجی طور پر خرد کرنا ہے "یا"

الحی وج من القوة الى الفعل تدس بجاء "اور سطونے حرکت کی چار قسمیں بیان کی ہیں،

(۱) الحی کتہ فی الکحر *Quantitative motion* یا کمی حرکت یعنی وہ تغیر
 جو کسی جسم میں کمی یا زیادتی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، اسی مفہوم کو نمو و ذبول سے تعبیر کیا جاتا ہے، نمو سے مراد
 کسی جسم کے اصلی اجزاء کے حجم میں زیادتی ہے، یہ زیادتی خواہ دوسرے اجزاء کے اس جسم میں منقسم ہونے کی
 وجہ سے ہو یا ان کے متداخل ہونے کی وجہ سے، ذبول سے مراد ان اجزاء کا انقراض ہے۔

(۲) الحی کتہ فی الکیف *Qualitative motion* یا کیفی حرکت یعنی ایک
 شے کا دوسری شے میں بدل جانا، مثلاً پانی کا برف بن جانا یا اس کا بخار بن جانا، اس حرکت کو استحالة
 بھی کہتے ہیں۔

(۳) الحی کتہ فی الاماکن *Local motion* یا اپنی حرکت یعنی ایک جسم کا
 ایک مکان سے دوسرے مکان تک بر سہیل درج حرکت کرنا اس کو نقلہ بھی کہا جاتا ہے۔

(۴) حرکت جوہری *Substantial motion* یعنی خود جوہر کے تغیر
 مثلاً پیدائش و فنا، کون و فساد، تغیر و تخریب۔

حرکت کی پہلی تین قسمیں صحیح معنی کے لحاظ سے حرکت قرار دی گئی ہیں، لیکن تغیر کے تصور میں یہ چاروں
 قسم کی حرکتیں شامل ہیں۔

کندی نے حرکت کی ان چار قسموں کو لیکر ان کو تفصیل کے ساتھ چھ قسموں میں منقسم کیا ہے۔
 دو تو خود جوہر کے تغیرات ہیں، یعنی کون و فساد، پیدائش و فنا، دو کیفیت کے تغیرات ہیں یعنی کمی و زیادتی
 ایک کیفیت کا تغیر ہے، اور ایک نقل مقام کا۔

(۳) زمان و زمانہ۔ زمان کی تعریف ارسطو نے مقدار حرکت سے کی تھی، کندی کہتا ہے کہ زمان حرکت
 کے شاہد ہے لیکن بدینہ حرکت نہیں، کیونکہ حرکت مختلف جہتوں میں پائی جاتی ہے اور زمانہ کی صرف ایک

جست ہے زمانہ کا علم صرف پہلے اور بعد کی نسبت سے ہوتا ہے اور اس حرکت کے مانند ہے جو بظن مستقیم کیساں
 رفتار سے ہو رہی ہے اور اس لئے اس کا اظہار صرف مسلسل اعداد کے ایک سلسلے کی حیثیت سے ہو سکتا ہے
 اور سطور کتاب ہے کہ اگر کمالات میں تغیر نہ ہوتا تو زمان کا بھی وجود نہ ہوتا اور چونکہ زمان مقدار یا شمار حرکت
 ہے لہذا اس کے وجود کا انحصار شمار کرنے والے ذہن پر ہے یعنی اگر شمار کرنے والا ذہن نہ ہو تو زمان کا بھی
 وجود نہ پایا جائے اس لئے زمان کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں تغیر و شعور زمان تسلسل افکار کا نام ہے
 اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس تعریف میں دو درجے کیونکہ تسلسل میں زمان کا تصور داخل ہے تو
 اس کا جواب ممکن نہیں

(۳) مکان :- ارسطو نے مکان کی یہ تعریف کی ہے مکان جسم مادی کے سطح باطن کا نام ہے جو
 جسم جوئی کے سطح ظاہر سے ملا ہوا ہے کندی نے بھی اسی تعریف کو پیش کیا ہے اس تعریف سے واضح ہوا کہ
 ارسطو کے خیال کی رو سے مکان نہ خلا ہے اور نہ کوئی مادی شے اور نہ مکان کو لامحدود ہی سمجھا جاسکتا ہے
 ۴۔ کندی کے اقوال | تاریخ کی کتابوں میں بہن کندی کے بعض منظوم و منثور اقوال ملتے ہیں یہ کافی درجہ
 ہیں اور ان سے کندی کی شخصیت کا پتہ چلتا ہے اور اس کی جذباتی، اخلاقی و ذہنی زندگی کا اندازہ ہوتا ہے
 اس کے عشقہ اشعار کا بن قیہ نے اپنی کتاب فرامہ الدرر میں ذکر کیا ہے وہ یہ ہیں :-

دلی اسرار منی خلعت منک اسرار
 میری چار چیزوں میں میری چار چیزیں داخل
 نما انا و امی ایھا حاج لی کبری
 ہو گئی ہیں میں میں نہیں جانتا کہ ان میں سے کس نے
 اوچھاٹ فی عینی او الطعم فی فمی
 میری خواہشات نفسانی کو بھر کا یا میرا تیرے چہرے
 ام النطق فی سعی ام الحب فی قلبی
 میری آنکھوں میں تیرے ذائقہ دوسرے میرے منہ میں
 باتیر کلام نے میری سماعت میں یا تیری محبت نے

بجائے

دوسرے اشعار وہ ہیں جن میں وہ زمانہ کی شکایت کرتا ہے اور اس کی مصلیٰ پروری کا ذکر کرتے ہوئے
 نصیحت کرتا ہے کہ قائل کو کس طرح زندگی بسر کرنا چاہیے ان اشعار کو شیخ ابو محمد حسن بن عبد القادر نے اپنی
 کتاب الکلم والامثال میں احمد بن الطیب السخری رشتا کر دکن دی انکی روایت سے بیان کیا ہے :-

۱۔ اَنَا فَا الدُّنْيَا بِنَا عَلَى الرَّؤُوسِ
 فَنَحْنُ جُفُونُكَ اَوْ نَكْسِ

و ذیل آج کل مروجہ ترجمہ گئے ہیں
 پس تو اپنی آنکھیں بند یا بچی کرے

۲۔ وَ ذَا بَلِّ سَوَادُكَ وَ تَبْنِ بِلْ يَكْ
 وَ تَبْنِ بِلْ يَكْ فَاسْتَجَلِسْ

اپنے جسم کو لا غریبا لے اور ہاتھوں کو روکے
 اور اپنے مکان کے گوشہ میں بیٹھ جا

۳۔ وَ عِنْدَ مَلِكِكَ فَابْخِ اَسْلَى
 دُيَا لَوْ حَلَقَ اَلْيَوْمَ مَا تَأْتِي

اور اپنے مالک (خدا) کے نزدیک بند ہی طلب کہے
 اور تمنا کی سے مانوس ہو بارگوشہ نشین ہوا

۴۔ فَاتَّالِغْنِي فِي قُلُوبِ الرِّجَالِ
 وَ اِنَّكَ لَتَعْلَمُنَّ سِرَّ اَلْهَيْسِ

اصل لغنا غنا سے طلب ہے
 اور حقیقی بزرگی نفس کی بزرگی ہے

۵۔ وَ كَأَنَّ تَرْسِي مِنْ اَخْبِي عُسْرِي
 غَنِي وَ ذِي شَرِي مَفْسِي

تو بہت سے تنگ مال بجایوں کو غنی پائے گا و نفس کی غنا کے اعتبار سے (اور دو نمند دن کو رفتے طلب کا طعنے)
 غنی و ذی شری مفسی

۶۔ وَ مِنْ قَائِلٍ سَخِصَهُ مَيْتَ
 عَلَى اَنَّا لَبَدٍ لِحَدِيرِ مَسْ

بہت سے ایسے انسان ہیں جو دیکھے تو تو زندہ ہیں لیکن حقیقت میں ان کا جسم مردہ ہوا اگر وہ ابھی ذہن میں ہو گئے
 انکی حالت

۷۔ فَاَنْ تَطْعَمَ اَلنَّفْسَ مَا تَسْتَلِ
 تَعْبِكُ جَمِيعَ اَلَّذِي تَحْسِي

اگر تو نفس کو اپنی خواہش کے مطابق کھلا جائے گا
 تو جو کچھ کھایا یا چوسا سب سے تیرا دیا جائے گا

و بنا سفلہ نواز ہے دنیا سے دوسم کی تشبیہ مردار سے دی گئی ہے اور اس کے طلب گاروں کی کنوئیں سے
 اللہ دنیا جیفہ و ملا بہا طلب ظاہر ہے کہ کتنے ہی اس مردار سے لطف اندوز ہو سکے ہیں یہ ان ہی کے لئے

اللہ دنیا جیفہ و ملا بہا طلب ظاہر ہے کہ کتنے ہی اس مردار سے لطف اندوز ہو سکے ہیں یہ ان ہی کے لئے

جو ان ہی کو مبارک آطلب سلیم رکھنے والا انسان مذموم دنیا کی طرف رغبت نہیں کرتا، وہ اس کی حقیقت سے واقف ہوتا ہے۔ اس کی لذتوں اور شہوتوں میں گرفتار ہو کر آخرت سے غافل نہیں ہو جاتا جو خیر واقعی ہے، وہ جانتا ہے کہ دنیا کا آغاز تو اچھا معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کا انجام پلید ہوتا ہے! دنیا کی شہوتیں دل کو دیسی ہی اچھی معلوم ہوتی ہیں، جیسی لذتیں غذائیں مددے کو، لیکن مرتے وقت دنیا کی شہوتیں انسان کے دل کو دیسی ہی مکر وہ و بدبودار معلوم ہوتی ہیں جیسی کہ غذا جو مددے میں جا کر اپنے کمال کو پہنچتی ہے کیونکہ غذا جتنی لذت بخشنے لگی اتنی ہی اس میں بدبودار کثافت ہوگی، بالکل اسی طرح شہوات نفسانیہ میں سے جو شہوت زیادہ قوی و لذت بخش ہوگی، مرتے وقت اس کی کراہت، بدبودار مزگی اتنی ہی زیادہ ہوگی! اسی مفہوم کو اس حدیث میں یوں ادا کیا گیا ہے،

ان الدنيا ضربة مثلاً لابن آدم
فانظر ما يخرج من ابن آدم وان
قويته وصلته الى يوم يصير
ورده البطاني وابن جان بالفاظ مختلفة
دنيا آدمي كئيل في ضرب ابل هو
دكيو آدمي من سخطا به اگر چه اس میں
معالجہ و نمک ڈالا ہو، انجام میں کیا
ہوتا ہے!

شاید اسی کی طرف اشارہ ہو قرآن کریم کی اس آیت میں: فليست الا انسان الى طعانه کیونکہ ابن عباس نے کہا ہے کہ اس سے مراد وہ صورت ہے جو غذا بالآخر اختیار کرتی ہے، دنیا کے مذموم کی حقیقت و حاکمیت سے واقف ہو کر قلب سلیم رکھنے والا انسان اس کے فریب میں نہیں آتا، وہ مددے سے زیادہ قلب کا اہتمام کرتا ہے! اپنے ساتھیوں سے بھی یہی کہتا ہے،

معدہ را بجز دوسوے دل خرام
کندی بھی جی نہیں کرتا ہے کہ

يَحْيِيكَ فَايُّ الْمُلُوكِ
وَبِالْوَحْدَةِ الْيَوْمَ فَاَسْتَأْذِنُ!

اپنے مالک و تاقا، حق تعالیٰ کی طرف رجوع کر ان ہی کی خوشنودی حاصل کرنے کی کوشش کر جب وہ رنجی ہو جائیں، تو ساری دنیا تیرے پیر و پرہیزگاروں کی امن و الملوئی لے لے کر ان کے ہاتھوں سے جانے لے جائے گی۔ ان کے مل جلنے سے ساری چیزیں مل جاتی ہیں، اور کدورتوں اور آزمائشوں سے صاف پاک ہو کر نئی ہیں، آطلب میں وہ صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے جس کو غنی سے بغیر کیا جاتا ہے، غنائے قلب کے حاصل ہونے کے بعد حاجت کس چیز کی باقی رہ جاتی ہے! اس قلب میں حق تعالیٰ سما جاتے ہیں، یعنی کائنات اس میں اگر گم ہو جاتی ہے، انفس کی دنیا سے آفاق سے زیادہ وسیع ہوتی ہے کیونکہ یہ حق تعالیٰ کا عرش ہے۔ قلب المومن عرش اللہ تعالیٰ!

کندی کے کچھ بغض منشور اقوال یہ ہیں،

(۱) اطباء کو نصیحت کرتا ہے

ليقول الله تعالى الطبيب ولا يخاطب
فليس عن النفس عوض كما يحب ان
يقال انه كان سبب عافية المريض
كل ذلك فليحزن سران يقال انه كان
سبب تلفه وموته
طیکم کو چاہیے کہ علاج کرنے میں اللہ سے ڈرے
اور خواہش نہ کرے، جان کا کوئی عوض نہیں
جس طرح یہ ضروری ہے کہ یہ کہا جائے کہ طبیب
بیمار کی صحت کا سبب ہوتا ہے، اسی طرح اس کا
خوف بھی ضروری ہے کہ یہ نہ کہا جائے کہ وہ بیمار کے
خلف کرنے اور موت کا سبب ہوا ہے!

(۲) علماء کو نصیحت کرتا ہے،

العاقل يظن ان فوق علمه علما فهو ابدل
يتواضع بتلك الزيادة، والجاهل يظن
انه قد تناهى، فتقوى النفوس لئلا
عقل جہل جانتا ہے کہ اس کے علم کے اوپر اور بھی
علم ہے، اس لیے وہ جیشہ اس کی زیادتی کے لیے
نواضع کرتا ہے اور جاہل یہ خیال کرتا ہے کہ وہ منہی ہو گیا

ابن بختویہ نے اپنی کتاب المقدمات میں کندی کی ان نصیحتوں کا ذکر کیا ہے جو اس نے اپنے لشکے کو کی ہیں

یا بنی الحب سرب، والاح خ والعم

نعم، والخال و بال والولد کد

والاح قارب عفار سرب

ایک اور وصیت یہ ہے

قول لا یصرف البلاء قول نعم

یرسل النعم و سماع الناء برسام

حاد الا ان الانسان یسمع فیطرب

وینفق فیسرف فیفقر فیخف فیقل

فیجوت

کندی کا بھائی پہلے قول سے صاف ظاہر ہے، مندرجہ ذیل دو قول اسکی تائید کرتے ہیں،

الذین یسار محروم فان صرتم مات

الذین هم محبوس فان خرجوا فرح

نکاح تو وہ بھاگ جاتا ہے،

مگر سچے فلسفی حقایق استیلا کے حقیقی عارف صلی علیہ وسلم نے فرمایا ہے،

الغنی و راحه تحصى فیحس الله علیک

و الذی فی فقری الله علیک اسرعی

ما استطعت (تفنی علیہ)

یعنی اپنے آپ کو غریبی کی بن حضرت، سارا کو فرمائی تھی، جس کی مخاطب ساری است ہے،

اردو شاعری میں انقلاب نکر پید ہوا

(انقلاب کی عام تاریخ)

از مولانا عبد السلام صاحب ندوی

کسی قوم کے کلچر کے اجزا میں اس کی زبان اور شاعری کو بڑی اہمیت حاصل ہے، اگر کسی قوم کی زبان اور شاعری کو متا دیا جائے، یا اس میں ایسی تبدیلیاں پیدا کر دی جائیں کہ اس زبان اور اس زبان کی شاعری کی صورت ہی سنح ہو جائے، تو اس قوم کی قومی روح فنا ہو جائے گی، کیونکہ کسی قوم کی زبان اور شاعری کو اس کی قومی روح سے غاص نہایت ہوتی ہے، اس لیے جب یہ نہایت ہائی نہ رہے گی، تو اس کی روح کی وہ جولانی بھی قائم نہ رہے گی، جو ایک زندہ قوم میں حرکت پیدا کرتی ہے، یہی وہ ہے کہ جب کسی قوم کو کسی قوم پر غلبہ حاصل ہوتا ہے، تو سب سے پہلے وہ اس کی زبان اور اس کی شاعری کے فنا کرنے یا اس میں تبدیلی پیدا کرنے کی کوشش کرتی ہے، لیکن غالب قوم میں اگر سیاسی مہارت نہیں ہوتی تو دونوں ناسیت مرعیت کے ساتھ مغلوب قوم کی زبان اور شاعری پر بار بار حملہ کر کے جلد سے جلد اس کو فنا کرنا چاہتی ہے، اس لیے اس کا یہ اقتدار اور اس کا یہ انتقام ظلم و ستم کی شکل اختیار کر لیتا اور اس قسم کی باقتدار قوم ناسیت مغلوب انصاف اور انتقام کش خیال کی جاتی ہے، لیکن جن قوموں کو مدت دراز تک حکومت کرنے کا موقع ملتا ہے، ان میں لازمی طور پر سیاسی مہارت پیدا ہو جاتی ہے، اور وہ کسی قوم کی زبان اور شاعری کو بھرپور ستاتی، بلکہ اس میں ایسے خوبصورت تیسرات پیدا کرتی ہے کہ خود اس قوم کو یہ محسوس نہیں ہوتا کہ اس کا جو کچھ زبان اور شاعری کی صورت میں زندہ اور محفوظ تھا، فنا کیا جا رہا ہے، بلکہ وہ خود اپنی زبان اور شاعری کی

ان خوبصورت تبدیلیوں پر فریفتہ ہو کر ان کی تقلید کرنے لگتی ہے۔ اور اس قسم کی خوبصورت تبدیلی کی سب سے پہلی مثال ہمارے سامنے ایرانی قوم کی سیاسی مہارت نے پیش کی ہے جس کے ذریعہ سے اس نے عربی شاعری کی روح کو فنا کر دیا۔

اس اجمال کی تفصیل یہ کہ عرب میں شاعری کی صرف ایک ہی صنف پیدا ہوئی تھی یعنی قصیدہ اور قصیدہ میں اصل مدعا سے پہلے جو تہمدی اشعار کہے جاتے ہیں، اس کا اصطلاحی نام تشبیب ہے۔ اور ان عرب اپنی تمدنی حالت، اپنے جغرافیائی خصوصیات اور اپنے ماحول کے لحاظ سے قصائد کی تشبیب میں اپنے اپنے پرشت سفر کا ذکر کرتے تھے جو ادب پر کیا جاتا تھا، اور اس سفر میں جن جنگوں، میدانوں، اور پہاڑوں سے گزرتے تھے، ان میں جو چشمے، دریا جھیل، اور طرح طرح کے جنگلی بھول نظر آتے تھے، ان سب کا ذکر کرتے تھے اثنائے سفر میں جب صبح کے خوشگوار جھونکے پلٹے تھے یا بارش کے چھینٹے پڑ جاتے تھے، اور بجلی چمکتی تھی تو وطن اور وطن کے اغزہ و اجباب کی یاد آتی تھی، اس لیے ان کی جدائی کا تذکرہ نہایت پروردہ طریقہ پر کرتے تھے، ان عرب خانہ بدوش تھے، اس لیے جب کسی سرسبز و شاداب مقام پر چند قبیلے جمع ہو جاتے تھے تو چند روز کی اس صحبت میں بنائے کی بعض حسین عورتوں سے عشق و محبت کر لیتے تھے، اور یہ عشق حقیقی ہوتا تھا فرضی نہیں ہوتا تھا، پھر جب یہ خانہ بدوشی ان کو اس جگہ سے جدا کر دیتی تھی اور دوبارہ اس سفر میں اس مقام پر اتفاق سے گزر جاتا تھا تو مشوق کے اجڑے ہوسے گھر کو دیکھ کر گریہ و زاری اور زار و نائی کرتے تھے، اس لیے ان کی یہ تشبیب منظر کشی اور عشق و عاشقی کے شریفانہ جذبات کے اظہار کا ایک پر اثر مرتب بن جاتی تھیں لیکن اس طویل امن سے شعرا سے عرب اپنے مدح پر یہ ظاہر کرنا چاہتے تھے، کہ جو شخص ان کی تعریفیں ہر دہشت کے درجہ قصائد سامنے آیا ہے، وہ لازمی طور پر مدوح کے لطف و کرم اور مدار و احسان کا سب سے زیادہ مستحق ہے۔

۱۰۔ یہ قصائد کی تشبیب کا یہ قدیم انداز تھا اور اسلام کی ابتدائی صدیوں میں خلفائے بنو امیہ نے

جو خالص عربی النسل تھے شعرا سے عرب کی تشبیب کے اس انداز بلکہ عربی زبان کی تمام خصوصیات کو اس شدت سے قائم رکھا کہ باوجودیکہ ان کے دور حکومت میں اہل عرب کا تمدن بہت کچھ ترقی کر گیا تھا، اور تمدنی ترقی نے زبان کو نہایت شمس، لطیف، اور فصیح بنادیا تھا، اور شعرا، اسی فصیح زبان میں شعر کہنا چاہتے تھے، لیکن خلفائے بنو امیہ کا حکم تھا کہ ہم کو اس فصیح و بلیغ زبان کی ضرورت نہیں ہے بلکہ قدیم شعرا کے عرب اپنی بدویانہ حالت میں جو موٹے موٹے، بجدے بجدے، غیر فصیح الفاظ استعمال کرتے تھے، اس تمدنی دور کے شعرا کو بھی اسی قسم کے متعلق الفاظ استعمال کرنے چاہئیں، اسی روک ٹوک کی بدولت قدیم عربی شاعری کا حقیقی دور جس کی زبان مستند سمجھی جاتی تھی، خلفائے بنو امیہ کے زمانہ تک قائم رہا، خلفائے بنو امیہ کے بعد خلفائے عباسیہ کا دور حکومت شروع ہوا، اور یہ حکومت بھی اگرچہ عربی النسل تھی، مگر دوسری قوموں بالخصوص ایرانی قوموں کی آمیزش اور اختلاط نے اس کو خلفائے بنو امیہ کی حکومت سے بالکل مختلف کر دیا تھا، اور اس اختلاف کے نتائج بھی مختلف تھے،

خلفائے بنو امیہ نے عرب کی عصیت، عرب کی سادگی، اور عرب کے کلچر کو مکمل طور پر قائم و برقرار رکھا تھا، اور ان کی حکومت کی بنیاد قوت اور شجاعت پر قائم تھی، اس کے بخلاف خلفائے عباسیہ بالکل ایرانی رنگ میں شراور تھی، خلفاء تو بے شبہ عربی النسل تھے لیکن خلافت کے چلانے والے تمام ایرانی تھے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس حکومت نے قوت کے سرمایہ کو بالکل کھو دیا، اور اس کی بنیاد تمام سیاسی حیلوں پر قائم ہو گئی، چنانچہ ایک مورخ نے لکھا ہے کہ

خلافت عباسیہ ایک رکاوٹ، فریب دہ اور دھوکہ باز حکومت تھی، اور قوت سے زیادہ اس میں حیلہ و فریب کا عنصر شامل ہو گیا تھا، بالخصوص اس حکومت کے آخری دور میں پچھلے خلفائے قوت و شجاعت کو بالکل ہی ضائع کر دیا تھا، اور حیلہ و فریب کی طرف

مائل ہو گئے تھے۔

لیکن ایسا کیوں ہوا؟ اس کا جواب ایرانی قوم کی اخلاقی تاریخ دے گی، بہر حال ایرانی اگرچہ اہل عرب کے زیر اقتدار آگئے تھے، لیکن انھوں نے دل سے کبھی ان کے اثر کو قبول کرنا پسند نہیں کیا تھا۔ اس لیے انھوں نے عرب کے کچھ کو ہر ممکن طریقہ سے مٹانے کی کوشش کی، اور ان میں سے زیادہ آسان چیز شاعری تھی، جو ہمیشہ سے ایک بغیر پذیر چیز سمجھی جاتی ہے، چنانچہ انھوں نے پہلا دار شعر اے عرب کے قصائد کی تشبیہ پر کیا، اور اس تشبیہ کے طرز کو ہر ممکن ذریعہ، ہر ممکن حیلہ، اور ہر ممکن چال بازی سے بدلتا چاہا، اور اس پر دلیل یہ قائم کی کہ

”اب تمدنی دور شروع ہو گیا ہے، اور تمام ملک میں پختہ سڑکیں بن گئی ہیں، اب نہ ادب میں نہ جنگل، نہ میدان، نہ پہاڑ، پھر ادب پر سوار ہو کر اور جنگلوں اور میدانوں کو طے کر کے مدوح کے پاس جانا بالکل بے معنی ہے، بالخصوص جب شاعر اور مدوح دونوں ایک ہی شہر میں رہتے ہوں، تو ایسی حالت میں مدوح کے پاس ادب پر سوار ہو کر اور جنگلوں اور میدانوں کی مسافت کو طے کر کے جانا صرف بے معنی ہی نہیں بلکہ جھوٹ بھی ہے، یہی بات کہ عرب کا شاعر جب میدانوں، جنگلوں اور پہاڑوں کے دشوار گزار استون کی تکلیفوں کا ذکر کرنا تھا تو اس سے مدوح کے دل میں لازمی طور پر اس کے ساتھ ہمدردی کا جذبہ پیدا ہو جاتا تھا اور وہ ہمدردی انعام کا بہت زیادہ مستحق قرار پاتا تھا، بالکل صحیح ہے، لیکن ایسی تشبیہیں بھی کہی جاسکتی ہیں کہ ان میں اس سے بھی زیادہ تکلیفیں برداشت کرنی پڑتی ہوں، چنانچہ بعض شاعر دن نے تشبیہ میں بہت شرم و سار کر دیا کہ اے مدوح! ہم تیرے پاس پہل چل کر سیکڑی میل کی مسافت طے کر کے آئے ہیں، اور یہ بڑی تکلیف کی بات ہے، بعض شعرا اس سے بھی زیادہ تکلیف کے انعام کے لیے کہا کہ ہم مدوح کے پاس پہل چلنے کے پاؤں آئے ہیں، ہمارے پاؤں میں جو انہیں ہے، اور پاؤں میں چھاسے پڑ چکے ہیں“

خلفائے عباسیہ ایرانی قوم کی ان چال بازیوں کو بطور دیکھ بڑھتے تھے، اور ان کو محسوس ہو رہا تھا کہ وہ اس قسم کی تسخیر و تہذیب کو ایجاد کر کے عرب کے قدیم طرز تشبیہ کو بدلتا چاہتی ہے، لیکن شاعری میں بغیر مدح کرنا کوئی قانونی یا سیاسی جرم نہیں ہے، اس لیے ان پر کوئی گرفت بھی نہیں کر سکتے تھے، بلکہ صرف زبانی نیش کرنے تھے کہ ہم عرب کے کچھ اور قدیم عربی شاعری کے طرز میں کسی قسم کا بغیر گوارا نہیں کر سکتے، لیکن ایرانی شعرا پر ان زبانی نیشوں کا کوئی اثر نہیں پڑا، اور انہوں نے جو اس دور کا سب سے بڑا شاعر اور عربوں کا سب سے بڑا دشمن تھا، صاف صاف کہہ دیا،

ولا تملک لی ولا تطرب الی ہند یعنی نہ عرب کی مشوقہ ملی گوردوارہ

واشرب علی الورد من حمی اور کالوش بندہ کے شوق بنو، بلکہ گلاب کے پھولوں

کی کیا بیون میں شراب گل رنگ پیو،

یعنی اور بندہ عرب کی دو مشوقہ تھیں، جن کا ذکر عربی شاعری میں اکثر آتا ہے، لیکن انہوں نے ان کے نام لینے سے بھی شرم اور کور و کناہ ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کو اہل عرب سے کس قدر نفرت تھی، اس سے بھی واضح طور پر کہتا ہے،

صفۃ الطول بلا غۃ القدم یعنی مشوقوں کے کھڑکوں کے اوصاف

فاجعل صفاتک لا ینۃ الکرم بیان کرنا قدیم اہل عرب کی بلاغت ہے

اب اس کو چھوڑ کر نرم لوگ انگوڑی لڑکی

یعنی شرم کے اوصاف بیان کر دو،

نہایت نے اس کی اس درپردہ دہنی اور پیا کی پر جب شراب نوشی کے جرم میں اس کو قید کر دیا، اور اس سے یہ معاہدہ کیا کہ اپنے اشعار میں شراب و گلاب کا ذکر نہ کرے، بلکہ قدیم باہلی عرب کے طرز پر شعر کہے تو اس نے بادل ناخواستہ کہا،

دعائی الی لغت الطول مسلط

کھنڈروں کے اوصاف بیان کرنے پر ٹچ کو

تضیق ذرا عی ان اسر دلہ الامر

ایک ایسے جابر بادشاہ نے مجھ کو کیا ہے کہ اس

فصحا امیر المومنین و طاعة

کے حکم کی نافرمانی سے میری جان نکلتی

وان کنت قد جتمتی مرکبا و عرا

ہے تاہم اسے امیر المومنین آپ کا حکم نہ ٹھکرتا

اگرچہ اپنے گھوڑے کو ایک سرکش اونٹ پر

سوار کرانا چاہا ہے۔

لیکن باوجود اس روک ٹوک کے یہ خوبصورت اور چالبا زانہ تہذیبیان بے اثر نہ رہیں اور عرب کا قدیم طرز تشبہ بدل کر ایک نیا طرز تشبہ قائم ہوا چنانچہ ابن رشتی قیروانی شعراء عرب کے قدیم طرز تشبہ کے ذکر کے بعد لکھا ہے کہ

نشدن شعرا کی تشبیہوں میں عشق کی بے رنجی، جدائی، رقیبوں کی دراندازی، دربانوں کی

روک ٹوک، شراب و کباب اور مصاحبوں کی محبت، گلاب، چنبیلی، اور نیلو فر وغیرہ کے ان

بھولوں کا ذکر ہوتا ہے جو باغوں میں کھلتے ہیں، دوبارہ تصریح امر دون کا ذکر بھی کرتے ہیں

جو ایرانی شاعری کو جزو لاینفک ہیں، دو عورتوں کا نام بھی لیتے ہیں، لیکن ان کا عشق زہنی

ہوتا ہے، بعض شعراء اہل عرب کے طرز پر اونٹوں اور میدانوں کا ذکر بھی کرتے ہیں، لیکن

یہ ایک تقلیدی چیز ہوتی ہے، اور نہ لوگ کبھی اونٹ پر سوار نہیں ہوتے۔

ایمانیوں نے شعراء عرب کے انداز تشبہ کو تو بالیقصد وبالارادہ بدلاتھا، لیکن چون چون تمدنی

تہذیبان بڑھتی گئیں، خود بخود عربی شاعری کی قدیم خصوصیتیں نشتی گئیں، اور اس میں بھی وہی منہمک آنرئی

نادر خیالی اور گمنامی پیدا ہوتی گئی، جو فارسی شاعری کا طغرائے امتیاز ہے، چنانچہ ابن رشتی نے مضامین جدیدہ

کی ایک خاص سرخی قائم کر کے لکھا ہے کہ

متاخرین شعراء عرب مضامین میں سند ہیں، اور متقدمین شعراء عرب الفاظ میں، کیونکہ

مضامین میں اس وقت دست پیدا ہوتی ہے جب لوگوں کو دنیوی ساز و سامان وسیع

پیمانے پر ملتے ہیں، اس لیے جب اہل عرب دنیا میں پھیلے اور بہت سے شہر آباد کیے، اور

خود اک اور پوشاک میں تکلفات پیدا کیے، اور جو کچھ چشم بصر سے دیکھا تھا، اس کو چشم

بصارت سے دیکھا تو ان کے شاعرانہ مضامین میں دست پیدا ہوئی، بالآخر یہ نہیں کہتا

کہ عرب کے قدیم شعراء کا کلام مضامین سے بالکل خالی ہے اور انھوں نے مضامین کی مٹی

پامید کی ہے بلکہ میرا مطلب یہ ہے کہ جدید مضامین ان کے بیان اس قدر کم ہیں، کہ اگر کوئی

چاہے تو ان کو گن سکتا ہے، لیکن و متاخرین شعراء عرب کے کلام میں بہت زیادہ ہیں

جب تم کو یہ بات معلوم ہو گئی تو تم کو یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اسلامی شعراء کے طبقہ اول میں

قدیم شعراء عرب اور مختصر میں سے زیادہ مضامین ہیں، پھر حریز اور فرزدق کے یہاں ایسے

عجب و غریب مضامین پائے جاتے ہیں جو قدیم شعراء عرب کے یہاں شاذ و نادر ہی پائے

جاتے ہیں، پھر بشائرین برہ کا دور آیا تو اس نے ایسے ایسے جدید مضامین کا اضافہ کیا، جو کسی

جاہلی یا مختصری یا اسلامی شاعر کے خواب و خیال میں بھی نہیں آ سکتے تھے، بالآخر متاخرین

شعراء عرب بھی ان تمام مضامین میں جن کا میں نے ذکر کیا ہے قدیم شعراء عرب کے شریک

ہیں، البتہ قدیم شعراء عرب کو حق تقدم حاصل ہے مثلاً سارون، بادون، بھیسون، ہارثون

اور ہارثون کی اگائی ہوئی گھاسوں میں اور کبوتر کے گریہ و زاری کے بیان میں متاخرین

شعراء عرب بھی قدیم شعراء عرب کے شریک کار ہیں، اور اس قسم کے اور بھی بہت سے مضامین

۱۔ حب طرح فارسی شاعری میں بلبول کے پروردگار نے عشق و محبت کے زہن میں، یعنی اسی طرح عربی شعراء کبوتر کی پرورد

آواز کو عشق و محبت کا ترجمان سمجھتے ہیں۔

ہیں جو اس عنوان کے تحت میں بیان نہیں کیے جاسکتے۔

ہر حال جان تک مضمون آفرینی، نازک خیالی اور رنگین بیانی کا تعلق ہے، متاخرین کے دور میں عربی شاعری اور فارسی شاعری میں بجز زبان کے کوئی فرق باقی نہیں رہا، لیکن عربی شاعری کا یہ انقلاب تمدنی تبدیلی کا لازمی نتیجہ تھا۔

اگرچہ متاخرین شعراء عرب کی ان نازک خیالیوں اور رنگین بیانیوں نے تمام لوگوں کو اپنا فریضہ بنالیا تھا تاہم جو لوگ شعراء ادب کا صحیح ذوق رکھتے تھے، وہ اسی قدیم جاہلی شاعری کو پسند کرنے لگے جو مضامین کی موثر گویائی سے الگ ہو کر صرف شاندار الفاظ اور ان شاندار الفاظ کی پاکیزہ ترکیبوں کا مجموعہ ہوتی تھی۔ چنانچہ ابن رشیدی فیروانی کتاب العمدة میں لکھا ہے کہ

اگر لوگ لفظ کو معنی پر ترجیح دیتے ہیں، اور لفظ کو معنی سے زیادہ قیمتی سمجھتے ہیں، کیونکہ معانی تو ہر شخص کو معلوم ہوتے ہیں اور اس میں عالم جاہل میں کوئی فرق نہیں ہوتا، شاعر کا کام صرف عمدہ الفاظ کا انتخاب کرنا اور ان کو عمدہ طریقہ پر ترکیب دینا ہے، اگر کوئی شخص کسی کی مدح کرنا چاہے گا، تو اس کو فیاضی میں بارشش کے پانی اور دریا سے، شجاعت میں شیر سے، اور حسن میں سورج سے تشبیہ دے گا، اور اس سے ان تشبیہات میں کوئی غلطی نہیں ہوگی، لیکن اگر وہ ان تشبیہات کو عمدہ الفاظ اور عمدہ ترکیب میں نمایاں نہ کر سکا، تو ان مضامین کی کوئی قدر و قیمت نہ ہوگی، عہد الکرمیہم جو زیادہ تر لفظ کو معنی پر ترجیح دیتا تھا، کہتا تھا کہ شاندار شعر کو نازک و لطیف معانی کی ضرورت نہیں، البتہ نازک و لطیف معانی کو شاندار الفاظ اور عمدہ ترکیب کی بہت زیادہ ضرورت ہے۔

عروین العلماء صرف قدیم جاہلی شعراء کے شعر کو شعر کہتا تھا، اعمی کا بیان ہے کہ میں ابو عمرو بن العلاء کے علقہ درسیں میں آٹھ سال تک رہا، لیکن اس نے سند میں کبھی کسی اسلامی شاعر کا شعر پیش

نہیں کیا، متاخرین شعراء عرب کے تعلق اس کی رائے دریافت کی گئی، تو اس نے کہا کہ ان کی جو خوبیاں ہیں وہ سب قدیم جاہلی شعراء کی پیدا کی ہوئی ہیں، البتہ ان میں جو برائیاں ہیں، ان کو خود انہوں نے پیدا کیا ہے، ان کے کلام میں ہوا سی نہیں، ایک ٹکڑا تو رشیم کا اور ایک ٹکڑا ٹاٹ کا، اور ایک ٹکڑا گاڑھے کا ہوتا ہے، ابو عمرو بن العلاء اور اس کے تلامذہ یعنی اعمی اور ابن عربی کا یہی مذہب ہے کہ ان میں ہر ایک اپنے ہمسفر شعراء پر ان سے پہلے کے قدیم شعراء کو ترجیح دیتا ہے۔

عربی شاعری کے بعد فارسی شاعری کا دور شروع ہوا، اور وہ اس حیثیت سے عربی شاعری سے تینا خاص رکھتی ہے کہ اس میں کسی بااقتدار حکومت نے جبر یا حیلہ و فریب سے تیرد انقلاب نہیں پیدا کیا، بلکہ اس میں جو تغیرات و انقلابات ہوئے، وہ ان کے تمدنی اور مذہبی انقلابات کی پیداوار تھے، ابتدائی صدیوں میں اگرچہ فارسی شاعری پر عربی شاعری کا بہت کچھ اثر پڑا، لیکن بعد کو وہ اس سے قدر مختلف ہو گئی کہ اس کی پہلی شکل کا پچانا بھی مشکل ہے، بالخصوص شیراز میں آکر اس کا ڈھانچہ بالکل بدل گیا، اور خواجہ حافظ نے اس دور شور سے غزل کا غنفلہ بند کیا کہ اس گنبد لاہور دی سے آفرین و مرہبا کی صدا آنے لگی، اب فارسی شاعری میں زندگی و سرستی، انجاد و بے دینی، دریدہ و دہنی اور دیبا کی کے مضامین زیادہ تر دخل پانے لگے، لیکن ایسا کیوں ہوا؟ کیا کسی قوم نے ان شعراء کو ایسا کرنے پر مجبور کیا؟ اور کیا کسی بااقتدار حکومت نے ان کا گلا دبا کر یا حیلہ و فریب سے ان سے زندانہ استعارہ کھلوائے؟ نہیں ان میں سے کوئی بات بھی نہیں ہوئی، بلکہ عجمی تصوف، فلسفہ اور احادیث دینی کی اشاعت نے قدرتی طور پر وہ مضامین پیدا کر دیئے، جس نے اسلام کے نظام اخلاق کو تہہ بالا کر دیا، جس نے شریعت اور علماء کے احترام بچے اودھیر کر دیئے، جس نے داعی زار ابد، محتسب سب کی پگڑیاں اچھاال دین، اور جس نے شراب اور پانی کو ایک کر دیا، بالخصوص شیراز میں اسلام کا شیرازہ اخلاق اور بکھر گیا، اور طاعون باطنیہ اور زنا و قہم صوفیہ کی گرم بازار سی سب سے زیادہ شیراز ہی میں ہوئی، جو تھی صدی میں شیراز کی جو اخلاقی حالت تھی، اس کا

نفسہ بنارسی نے اپنے جغرافیہ میں اس طرح لکھنا ہے کہ:

سیراز میں قہر خانے ملائیہ کھلے ہوئے رہتے ہیں، اور ان میں لوگ اسی طرح جاتے ہیں جس طرح حمام میں لوگوں کی آمد و رفت رہتی ہے، تم کو جانے مسجد کے دروازوں کے پاس ملائیہ کھلے ہوئے قہر خانے ملین گئے اور اس شہر یعنی سیراز میں قراقرظ اور غولون کوئی وقار نہیں ہے، وہ لوگ نابرجہ رنگ میں اپنا وقت ضائع کرتے ہیں۔

قدشہ بن جوزی بلیس بلیس میں لکھتے ہیں کہ

صوفیوں میں اہل اباحت بھی شامل ہو گئے ہیں جن کی تین قسمیں ہیں:

(۱) ایک تو وہ کفار جو سر سے خدا ہی کو نہیں مانتے،

(۲) دوسرے وہ جو خدا کو تو مانتے ہیں، لیکن نبوت کے منکر ہیں،

(۳) تیسرے وہ جن کے دلوں میں اسلام کے متعلق چند شبہات پیدا ہوئے اور انھوں نے

اپنی شبہات پر عمل کیا، بہر حال ان کے شبہات حسب ذیل ہیں:

(۱) جب سعادت و شقاوت ازل ہی میں ہر شخص کی قسمت میں لکھی جا چکی ہے پھر عمل

کی تحکیم دینے کے کیا معنی ہیں؟

(۲) خداوند تعالیٰ ہمارے اعمال سے بے نیاز ہے اور اس پر ہمارے گناہوں کا کوئی اثر نہیں پڑتا،

پھر عمل کی تحکیم دینا بے سود ہے،

(۳) خدا کی رحمت بڑی وسیع ہے اور اس سے کوئی محروم نہیں رہ سکتا،

(۴) اعمال کا مقصد یہ ہے کہ روح ہر ایون کی آلودگی سے پاک ہو جائے، لیکن خدا کی

ریاضت و مجاہدہ سے بھی روح کی آلائشیں دور نہیں ہوتیں، ایسی حالت میں اعمال

(۵) بہت سے لوگ ایک بات کی ریاضت کے بعد جسم و روح میں جانتے ہیں، اور ان سے اعمال

ساتھ ہو جاتے ہیں، اعمال تو ظاہری رسوم ہیں جن کی پابندی صرف عوام کے لئے ضروری ہے

(۶) بہت سے لوگ جب ریاضت و مجاہدہ کے بعد صاحب کرامات ہو گئے، تو انھوں نے

یہ خیال قائم کر لیا کہ یہ کمال کا انتہائی درجہ ہے، اس کے بعد نماز و روزہ کی ضرورت نہیں، سیراز

اس قسم کے لوگوں کا بڑا مرکز تھا،

سیراز کا یہی ماحول تھا جس میں خواجہ حافظ پیدا ہوئے اور غزل گوئی و ہمدستی، صوفیانہ اور

فلسفیانہ عقائد و خیالات سے بھر پور کر دیا، اور چونکہ ان عقائد و خیالات نے اپنی اشاعت کے لئے موافق

زمانہ پایا، اس لئے نہایت تیزی کے ساتھ پھیلے اور غزل کی سرزمین میں عظیم الشان انقلاب پیدا ہو گیا

اور عشق و محبت کے خالص اور سادہ جذبات قائم ہو گئے اور غزل ہر قسم کے مضامین کا مجموعہ بن گئی، عرب میں شعرائے ہجرت

کی غزلیں تمام تر خالص اور سادہ خیالات کا مجموعہ ہوتی تھیں، مثلاً ان کی غزلوں کا ماحول آزاد تھا،

خدا و خدا گر میں مر گیا اور میں نے اپنے دھل سے میری پیاس نہیں بجائی تو میری قبر پر زیاہ کسی کوئی قبر پر

اگر میں یللی کو بھول گیا تو یہ بھول جانا ناامیدی کا بھول جانا ہو گا، صبر کا بھول جانا ہو گا

اگر میں یللی سے جے بنا رہو گیا تو بے نیازی نہیں ہے، کیونکہ بہت سی بے نیازیان قریب

قریب ہیں، حقیقت کے ہوتی ہیں یعنی کوئی دوسرا مشوق مجھ کو یللی سے بے نیازی نہیں کر سکتا، بلکہ

دس کا اور محتاج کر دیتا ہے۔

اگر تم اپنی گناہوں کو عمدہ مناظر کی تلاش میں اور اصرار و دڑاؤ تو اس کثرت سے مناظر

دکھائی دیں گے، کہ تم پریشان ہو جاؤ گے، کیونکہ نہ تم ان تمام مناظر پر قبضہ پاسکو گے، اور

ذہنی مناظر کا چھوٹا پنہ کر دو گے۔

میر سے لے کر یہ بڑے دکھ کی بات تھی کہ جب میری مشائخہ مجھ سے جدا ہوئے گی، تو اس کی آنکھیں

ہندوؤں سے ڈرنا لگیں، لیکن جب اس نے دور جا کر میری طرف مڑ کے دیکھا، تو وہ آنسوؤں
اسکی ڈیہائی ہوئی آنکھوں میں بھر سے ہوئے تھے، دفعتاً بہنے لگے؟

لیکن یہ سادگی باقی نہیں رہی، بلکہ غزل طہرانہ، مضمون نانہ اور زندانہ خیالات کا مجموعہ بن گئی
اور خواجہ حافظ نے سب سے زیادہ غزل میں اس قسم کا تنوع مضامین پیدا کیا، اس غزل غزل نہیں
رہی، بلکہ دینا بھر کے عقائد و خیالات کا مجموعہ بن گئی، خواجہ حافظ کے زمانہ تک تو یہ بھی نہنت تھا، لیکن
اس کے بعد توفانی کے زمانہ سے فارسی شاعری کا جو دور شروع ہوا، اس میں غزل، تصوف، اخلاق اور
فلسفہ و منطق کا مجموعہ بن گئی،

ابن رشتہ لکھتا ہے کہ

دستور امکے یہاں چند الفاظ مشہور ہیں، اور چند محاورات سے ان کو خاص لگاؤ ہے، اس
یہ کسی شاعر کے لیے یہ جائز نہیں کہ ان الفاظ و محاورات کے حد سے آگے قدم بڑھا
اور ان کے علاوہ دوسرے الفاظ و محاورات کا استعمال کرے، البتہ اگر ایک شاعر کسی
عجمی لفظ کے استعمال سے سلفگی پیدا کرنا چاہتا ہے، تو کبھی کبھی اس قسم کے الفاظ بھی استعمال
کر سکتا ہے، لیکن فلسفہ اور تاریخی واقعات شاعری سے الگ چیز ہیں، اس لیے شعر میں ان کا
ذکر بہت حساب کتاب سے کرنا چاہیے، اور ان کو اپنا نصب العین نہیں بنالینا چاہیے
شعر تو وہی ہے جو نشاط و طرب اور نفس میں تحریک پیدا کرے، اسی کا نام شعر ہے، اور
وہ اسی لیے وضع کیا گیا ہے۔

لیکن فارسی شاعری کے اس دور میں تصائد و تضاد غزل بھی فلسفیانہ و صوفیانہ الفاظ و اصطلاحات کا مجموعہ بن گئی
مولانا شبلی شعر العجم میں لکھتے ہیں کہ

مضمون کا دور آیا تو گھر گھر فلسفہ پھیل گیا، اور اب گو فلسفہ کی حیثیت سے کسی نے شاعری

نہیں کی لیکن اکثر شعراء جو کہتے تھے فلسفیانہ رنگ میں ہوتا تھا خصوصاً سہجائی، عرفی، فطرتی اور
جلال امیر کے کلام میں ہر جگہ فلسفہ کا رنگ جھلکتا ہے، فلسفیانہ الفاظ نہایت کثرت سے زبان
میں داخل ہو گئے، جن کو اگر جمع کیا جائے، تو فلسفہ کا ایک مختصر سائنس تیار ہو جائے، مثلاً

گر بیاز پچ شوم غم از باب کلام خدا بود ہر فرد است و میں تقسیم
نمکن بود کہ یستی واجب قضا شود دین تمنع کہ عشق تو مشک زما شود

اسے آنکہ جزو لای تجزی وہاں تست طوے کہ پچ عرفی نہ از میان تست
زمین سخن جو ہر حال بر آشتی گفت استے شک ہرہ ز فہم رصد علم و عمل
ہم آن بود ز خاصیت یکنائی او کہ ہیولی پندیر و صورت مستصل

اور اردو شاعری نے بھی اس میں فارسی شاعری کی تقلید کی، اردو غزلوں میں تو اس
قسم کے الفاظ و مصطلحات کم آئے، لیکن تصائد ان سے لبریز ہو گئے، لیکن یہ کچھ ہوا اس میں کسی
حکومت کے جبارانہ اقتدار کو دخل نہ تھا، بلکہ ہر سب علم و فن کی ترقی، تمدن و تہذیب کی
وسعت اور تہذیب و اخلاق کے انحطاط کا نتیجہ تھا،

فارسی شاعری کے اسی دور انحطاط میں اردو شاعری شروع ہوئی، جس کی نہایت مشہور ہے کہ
اس کی ابتدا دکن سے ہوئی، اور اردو کے سب سے پہلے شاعر دلی بکٹی تھے لیکن یہ دونوں بائیں غلط ہیں، اردو
شاعری کی ابتدا نہ دکن سے ہوئی، اور نہ اردو کے سب سے پہلے شاعر دلی تھے، بلکہ دکن میں اردو اور ہندی دونوں
زبانوں سے مختلف ایک خاص زبان بولی جاتی تھی جس کو دکنی کہتے تھے، اس لیے وہاں کے شعراء اسی
زبان میں شعر کہتے تھے چنانچہ قائم کہتے ہیں،

قائم میں غزل طور کیا ریختہ ورنہ اک بات بحر سیا بزبان دکنی تھی
لیکن بحرین بجا کا زبان کی انصار کی سخن، چنانچہ میر حسن دکن کے قدیم شعراء میں حبیب و حسن

کے تذکرے میں لکھتے ہیں۔

اکثر اشعار ایندو پر کتب بہ نظر آئے و چون الفاظش ربطیکہ گزنداشتند بقلم نیاوردہ

اس لیے ان شعرا کے اشعار کو جو دکنی زبان میں کہے گئے تھے، اردو شاعری کی بنیاد قرار دینا سخت

غلطی ہے۔ یہ اشعار نہ اردو کے ہیں، نہ ہندی کے، نہ بھاشا کے بلکہ صرف دکنی زبان کے ہیں، البتہ اردو زبان

چونکہ ایک مخلوط زبان ہے اس لیے دکنی زبان کے ساتھ ساتھ دکن میں وہ بھی موجود تھی، اور بعض شعرا

اس زبان میں شعر کہنے کی کوشش کرتے تھے، لیکن چونکہ اب تک اردو زبان کا مستقل وجود نہیں ہوا تھا،

اس لیے ان میں اکثر الفاظ سنسکرت اور بھاشا کے پائے جاتے ہیں مثلاً سلطان فتح قطب شاہ کہتا ہے

فارسی کا لگن بوجہا جب بیگم جوت بریا سرکین کینا جگت میں لگن نرو دہا

لیکن دنیا کی کوئی مصنوعی چیز نمونہ و مثال کے نہیں بنائی جاسکتی، اس لیے ہر قوم کی شاعری

کے لیے بھی ایک نمونہ و مثال کی ضرورت ہے۔ مثلاً فارسی شاعری کے لیے، عربی شاعری صرف وزن

و قافیہ ہی میں نہیں، بلکہ مضامین و خیالات میں بھی نمونہ و مثال تھی، اور اس غرض سے شعرا نے ایران،

شعرا نے جاہلیت کے بہت سے دیوان اندہ بریا کر کے تھے، چنانچہ فارسی زبان کا ایک قدیم شاعر اپنے حرف

پر انہی تین چیزیں اس طرح ثابت کرتا ہے،

من بے دیوان شعر نازیبان و ارم زہر تو ندانی خواند الا بھی بسنک ناصحین

اس اصول کی بنا پر قدیم دکنی زبان کی شاعری کے لیے بھی ایک نمونہ و مثال کی ضرورت تھی

اور خوش قسمتی سے قدرت نے اس کے لیے دو نمونے یعنی ایک بھاشا کی شاعری کا اردو و سرافارشی شاعری

کا مینا کر دیا تھا، اس لیے بحر و قافیہ بلکہ بعض مضامین میں بھی اس نے ان دونوں کی تقلید کی، بھاشا

زبان کے نمونے کو سامنے رکھ کر اس نے گیت اور کبت کی بحر اختیار کی مثلاً

بیابان میری تین چہر گند بھایا جو جوتی ہو سو ہونے دے بھوت اب جو گون کا رنگ لایا جو جوتی ہو سو ہونے دے

کن ہر کون کان باؤن میں مجھ دل پہ بھل بھڑکتا

ایک بات گئی، ہون گئے سخن پہان جو بارہ بات ہے

اور فارسی شاعری کے نمونے کو سامنے رکھ کر اس نے ایک طرف تو کسی قدر پیش و خروش پیدا کیا

مثلاً علی قطب شاہ جو دکن کا نہایت قدیم شاعر ہے اردو کی سب سے پہلے گزرا ہے کہتا ہے،

اے دھننا کہ کل جو کیا تازہ، اے صنم

بالت نازا کرے کر دے زمرم جھوج میرے دلم میانہ ریز مستانہ کر

دوسری طرف فارسی شاعری سے بعض مضامین بھی لیے، مثلاً اس شعر میں،

دینا کا حکمت نابو جین ہرگز یکمان علم سون گوترا نہ عیش کا سن دن پیا کے نام پر

خواجہ حافظ کے اس شعر کا مضامین اور کیا گیا ہے

صدیق از مطرب دے گو دل از دہر کتر جو کہ کن کشود و کشاید حکمت ابن سہارا

ان اشعار میں اگر ہم بہت سے الفاظ اردو کے آگئے ہیں، لیکن ہم ان کو اردو کا شعر نہیں کہہ سکتے

اس لیے یہ شاعری جب تک دکن میں رہی دکنی ہی رہی، اور دکن کے ان ہی شعرا کے متعلق میر صاحب

نے نجات اشعار میں لکھا ہے،

غنی نامہ کہ احوال یکے ازین شاعران سمت دکن کہ پڑے رتبہ اند

اس کے بعد چند شعرا کو مستثنیٰ کر کے لکھتے ہیں،

باقی سر کلانہ داشت

ان میں جن شعرا کو مستثنیٰ کیا ہے ان کے نام یہ ہیں :-

ولی اسید عبدالوہابی غزلت، سراج، آزاد، جن میں ولی، آزاد اور میر عبدالوہابی غزلت ولی میں

آئے، اور ولی ہی میں ان کے کلام میں صفائی اور برجستگی پیدا ہوئی، بالخصوص ولی کے کلام نے اس قدر

مقبولیت حاصل کی کہ وہ اردو شاعری کے بانی قرار پائے، کیونکہ دکن میں صرف دکنی زبان بولی

جاتی تھی، اور اسی زبان میں اور شعر کی طرح دلی اور آواز بھی شعر کہتے تھے، لیکن دلی جب تک دکن میں رہے، ان کا کلام اور شعر اسے ممتاز نہ تھا، لیکن جب انھوں نے گھر سے باہر قدم نکالا اور دلی پہنچے تو شاہ سدا اللہ گلشن نے ان کا کلام جواب تک دکنی زبان میں تھا، سنا تو فرمایا کہ "شہزبان دکنی را گزشتہ ریختہ موافق اردو سے معنی شاہجان آباد موزون کنید کہ"

ناموجب شہرت و رواج قبول خاطر صاحب طبیان عالی مزاج گردا

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دکنی زبان میں فارسی شاعری کے لطیف خیالات نہیں ادا کیے جاسکتے تھے، لیکن دلی میں اردو زبان نے اس قدر ترقی کر لی تھی کہ اس میں ہر قسم کے لطیف و پاکیزہ خیالات ادا کیے جاسکتے تھے، اب اس تفصیل سے نہایت واضح طور پر دیکھتے چلتے ہیں،

(۱) ایک تو یہ کہ دکن میں جس شاعری کا رواج تھا، اگرچہ اس میں چند الفاظ اردو کے بھی پائے جاتے ہیں، لیکن درحقیقت وہ اردو زبان کی شاعری نہیں تھی، یہی وجہ ہے کہ ہمارے قدیم شعرا کو اردو زبان کی شاعری نہیں تسلیم کرتے تھے، اور اس زبان میں جو اشعار کہے جاتے تھے، وہ اردو کے اشعار نہیں ہوتے تھے یا کم از کم ہر زبان غزل کے لئے موزون نہ تھی، چنانچہ قائم کہتے ہیں

قائم میں غزل طہر کیا ریختہ ورنہ اک بات پھر سی ہر زبان دکنی تھی

(۲) اس کے برخلاف شاہ جہان آباد میں جو زبان بولی جاتی تھی، اس میں غزل کے مضامین نہایت آسانی کے ساتھ ادا کیے جاسکتے تھے، لیکن اب تک کسی شاعر نے فارسی شاعری کے لطیف مضامین کو اس پاکیزہ زبان میں ادا نہیں کیا تھا، دلی پہلے سخت پس میں جس نے شاہ سدا اللہ گلشن کے پاس سے فارسی شاعری کے لطیف مضامین کو اس زبان میں ادا کیا، اس نے وہ اردو شاعری کے موجد قرار پائے، اور دکنی زبان اور دلی کی ترقی یافتہ زبان کے اختلاف سے ان کی شاعری تین قسموں میں منقسم ہو گئی،

ایک تو وہ اشعار جو خالص دکنی زبان میں ہیں، اور اب ان میں کسی قسم کا تیسرین کیا جاسکتا، مثلاً ترے بن مجھ کون اے ساجن تو گھر اور بار کرنا کیا اگر تو نا اچھے مجھ کن تو یہ سنار کرنا کیا اور اس قسم کے اشعار کو ہم اردو زبان کے اشعار نہیں کہہ سکتے، بلکہ یہ دکنی زبان کے اشعار ہیں، (۲) وہ اشعار جن کے الفاظ کی تبدیلی سے اس وقت کی زبان بن سکتی ہے مثلاً

ہوے چرخ کی گردش سون اس کے حال میں گردِ بجائے طب کے مانند استقلال عاشق کا اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب دلی نے دکنی زبان میں شعر کشا شروع کیا، تو ابتدائی مشق کے زمانہ میں ان کے قلم سے اس قسم کے اشعار نکلتے جن میں کسی قدر دکنی بولباس ہے،

(۳) وہ اشعار جو بالکل اس وقت کی اردو زبان میں ہیں، مثلاً

باری ہوئے آنسو مرے یوں سبز خط دیکھ اے خضر قدم سیر کر اس آب روان کا اور اس قسم کے اشعار انھوں نے بظاہر اس وقت کہے ہیں، جب وہ اردو زبان کے کثرت مشق شاعر ہو گئے ہیں، ابہر حال دلی کا ملت دیوان اسی زبان میں ہے، اور ان کے دیوان کا یہ حصہ درحقیقت شاہجان آباد کا ساختہ و پرداختہ ہے چنانچہ خود صاحب تذکرہ شعراء دکن نے اس کا اعتراف ان الفاظ میں کیا ہے،

سید سدا اللہ گلشن کے زمانہ سے اپنے کلام کو دلی کی بول چال میں ترمیم کیا، یہی وجہ ہے

کہ مجھ کو دلی کے کئی دیوان قلمی دستیاب ہوئے ان میں اکثر اشعار بایکدیگر مختلف معلوم

ہوتے ہیں، بعض میں ٹھٹھو دکنی رنگ و بوسہ، اور بعض میں ہندی خوشبو ہے، معلوم ہوتا ہے

کہ پورا دیوان دلی کے محاورے میں مبین لکھا، متفرق غزلیں لکھی ہیں،

دلی کی انہی متفرق غزلوں سے دلی میں اردو شاعری کا رواج ہوا، لیکن اب تک یہ زبان

اس قدر فصیح و شستہ نہیں ہوئی تھی کہ اصلاح کی ضرورت سے بے نیاز ہو، بلکہ اس میں منکرت بھاشا

اور دکنی زبان کے بہت سے الفاظ شامل تھے، اس لیے شاہ حاکم ہی کے زمانہ سے اس زبان کی اصلا

کلام شروع ہوا اور شیخ نے اس کو پورے طور پر مکمل کر دیا،

بجائے زبان کی یادگار ایک لفظی سنت پائی رہ گئی تھی جس کو ضلع جگت رعایت لفظی اور ایہام گوئی کہتے ہیں چنانچہ قدامت کے پیرے دور کے تمام مشہور شعرا مثلاً محمد شاہ کراچی شیخ شرف الدین مضمون اور مصطفیٰ خان کیرنگ وغیرہ کے کلام میں اس سنت کی بنیاد پائی جاتی ہے لیکن اس سنت میں ان کے امام شیخ مبارک آبرو ہیں چنانچہ مذکورہ قدرت میں ہے

بعد از طبقہ شاعران دکن کہ مباحثہ دلی بود در واج ایہام بسیار شد سر دفتر و سر آمد ایہام

گو نجم الدین عرف شاہ مبارک تخلص آبرو،

سود اسے بھی اسی سنت میں ایک پوری غزل لکھی ہے اور اس کے مقطع میں اس کا سر

مضمون آبرو سے ملایا ہے

منسوب شعر کہنے کا تیرا نہیں ہے یہ منہوں دآبرو کا یہ سودا ہے سلسلہ

(دارالمصنفین کی کمیٹی)

علمائے اسلام

(جلد اول)

مولانا عبد السلام صاحب ندوی نے دو ضخیم جلدوں میں علمائے اسلام کے تاریخ لکھی ہر جہیں دوسری صدی سے لیکر خانہ ان خیر آباد و فرنگی محل تک کے تمام مشہور مسلمان فلاسفہ کے حالات اور ان کے فلسفہ پر تبصرہ ہے۔ جلد پانچویں صدی ہجری تک کے علمائے حالات پر مشتمل ہے شروع میں ایک مقدمہ ہے جس میں یونانی اور اسلامی فلسفہ کی مختصر سرگزشت تحریر ہے اس کتاب کے مطالعہ سے ثابت ہوگا کہ مذہب کی تخریب و تباہی کے بجائے مسلمان فلاسفہ اور حکماء نے فلسفہ سے زیادہ تر مذہب کی تائید و حمایت ہی کو کام لیا ہے اور اس زمانہ سے یہ کتاب اپنے موضوع پر بالکل منفرد ہے۔

نمبر

امام ابن تیمیہ کی ایک اہم کتاب

الرّد علی المنطقیین

از

مولوی خاندان مجیب الرحمن صاحب دوسری ذوق دارالمصنفین

امام ابن تیمیہ کی اہم اور نادر کتابوں میں ایک کتاب کتاب الرّد علی المنطقیین بھی ہے، یہ کتاب اب تک چھپی نہیں تھی خوشی کی بات ہے کہ نبی کے مشہور ناشر کتب عبد العبد شرف الدین الکنی نے اپنے تمام میں اس کو طبع کر دیا ہے، جس کے اخراجات حکومت حجاز نے ادا کئے ہیں، اس لئے عبد العبد صاحب اور حکومت حجاز دونوں اہل علم کے شکر یہ کہ مستحق ہیں کہ انھوں نے ان کے لئے ایک قیمتی ذخیرہ علم فراہم کیا۔ اس کتاب کے قلمی نسخے دنیا کے متعدد کتب خانوں میں موجود ہیں ایک نسخہ دارالمصنفین کے کتب خانہ میں بھی ہے جو مذکورہ علماء کے خزانہ الکتب کے نسخہ کی نقل ہے لیکن اس کا سب سے قدیم نسخہ حیدرآباد کے کتب خانہ آصفیہ میں ہے، یہ نسخہ امام ابن تیمیہ کے ایک شاگرد محمد بن احمد بن حسن الشافعی کا لکھا ہوا ہے جس کی کتابت کے بعد شاگرد نے تصحیح کی غرض سے اس کے سامنے پیش کیا تھا چنانچہ جابجا اس کی حاشی پر اور کہیں کہیں اس نسخہ میں خود امام ابن تیمیہ کے اپنے قلم سے ترمیم و تصحیح ہے اور متعدد مقامات پر بعض مباحث کا اضافہ بھی کیا ہے اس وقت دنیا میں اس کتاب کے چھ نسخے موجود ہیں ان میں ان خصوصیات کا حامل صرف حیدرآباد ہی نسخہ ہے، مطبوعہ نسخہ اسی نسخہ کی نقل ہے اس لئے یہ کتاب صحیح ہوگا کہ یہ مکمل صورت میں طبع ہوا ہے

تابع نے کتاب کے شروع میں خود امام ابن تیمیہ کے قلم سے لکھی ہوئی بعض تحریریں کا فوٹو بھی دیا ہے جس سے اُن کے شانِ خدا اور کسی حد تک طریقہ تصنیف پر بھی روشنی پڑتی ہے، اگر اس کتاب کا مکمل ایڈیشن بھی دیدیا گیا ہوتا تو اس کی افادیت بہت بڑھ جاتی، ناماثر نے اس کی کوشش کی تھی، مگر کسی وجہ سے اس کی تکمیل نہ ہو سکی۔

البتہ یہ بات قابلِ افسوس ہے کہ اس کی طباعت میں تصحیح کا بہت زیادہ اہتمام نہیں کیا گیا ہے جس کی وجہ سے اغلاط کی ایک لمبی فہرست شائع کرنی پڑی۔

کتاب کے شروع میں حضرة الامام مولانا سید سلیمان ندوی کا ایک مختصر گزراں قدر مقدمہ بھی ہے جس میں ایجاز کے ساتھ مسلمانوں میں یونانی علوم کی اشاعت کی تاریخ کے نتائج اور کلیں اسلام کی اس سلسلہ میں منفید و منفرد کوششوں پر روشنی ڈالی گئی ہے، اور یہ بتایا گیا ہے کہ امام ابن تیمیہ نے منطق کے جن مسائل مثلاً حد جنس، فصل، قیاس، علت وغیرہ میں اہلِ یونان سے اختلاف کیا تھا، اور اُن کے بارے میں جو رائے دی تھی، قریب قریب وہی باتیں آج یورپ کے فلاسفہ بھی اپنی تصانیف میں دہرا رہے ہیں جس سے امام ابن تیمیہ کی دقتِ نظر کا پتہ چلتا ہے۔

امام ابن تیمیہ نے یونانی علوم کی تنقید و تردید میں بہت کچھ لکھا ہے، مگر در کتاب میں انھوں نے خاص طور سے اسی موضوع پر لکھی ہیں، ایک العقل والنقل، دوسری یہ زیرِ ترجمہ کتاب اس کتاب کو ہر زمانہ کے اہلِ علم میں بڑا حسنِ قبول حاصل رہا ہے، امام سیوطی نے اس کا خلاصہ بھی کیا ہے جس کا نام جہد الترمیم فی ترجمہ النسخہ ہے، یہ کتاب کئی برس ہوئے مصر میں چھپ گئی ہے، صاحبِ کشف الظنون نے بھی اس کا تذکرہ کیا ہے۔

کتاب کے مباحث پر کچھ کہنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یونانی علوم کے عربی میں منتقل ہونے اور اس کے ساتھ مسلمانوں کے شغف و انہماک سے جو نظری یا عملی منفر یا مفید نتائج برآمد ہوئے اس پر بھی

ایک سرسری نظر ڈال لی جائے تاکہ اس سلسلہ میں امام ابن تیمیہ کے تجدیدی کام کا پورا پورا اندازہ لگایا جاسکے تقریباً پہلی صدی ہجری کے نصفِ آخر تک مسلمانوں میں ان ہی علوم کا چرچا رہا جن کا تعلق کسی کسی حیثیت سے اُن کی دینی یا دنیاوی زندگی سے تھا، اُن کے علاوہ خالص تمدنی علوم کا چرچا نہ ہو سکتا تھا، اور نہ وہ مباحث و افکار فروغ پاسکے تھے جن کا فائدہ ذہنی بازی گرمی اور نظری بحث و مباحثہ کے موافق نہ تھا، مگر پہلی صدی کے آخر میں جب وہ قوم اسلام کی حلقہ بگوش یا مفتوح ہوئیں جن کے پاس ایسے علوم کا ذخیرہ تھا جن کا تعلق زندگی کے عملی مسائل سے بہت ہی کم بلکہ نہ ہونے کے برابر تھا، البتہ ان سے ذہنی تفریح اور فکری و علمی گمراہی کا سامان فراہم ہو جاتا تھا، ان سے جب مسلمانوں کا اختلاف ہوا تو یہ علوم ان میں بھی رواج پا گئے جس سے دین میں رخنہ پیدا ہونے لگا، اسی خطرہ کے پیش نظر حضرت عمر بن عبد العزیز ایک طب کی کتاب تک کو منظر عام پر لانے میں بہت دیر تک متامل رہے حالانکہ اس میں بظاہر فتنہ کا کوئی شبہ نہیں تھا۔

اس سے میری مراد ان یونانی علوم و فنون سے ہے جو خالص شرک و بت پرستی کے لہجے سے پیدا ہوئے، اور یہودیت و نصرانیت یا ثنویت کی آغوش میں جن کا نشوونما ہوا۔

ظہور اسلام کے وقت ان علوم کے بڑے بڑے مراکز اور مدارس رہا نصیبین، جبہ سبا پور، اسکندریہ، انطاکیہ، اور حران وغیرہ میں قائم تھے، اس وقت تک ان علوم کی حفاظت و زبانی یونانی اور سریانی زندہ تھیں خصوصاً سریانی زبان میں جو جلد و فرائد کے تمام درمیانی علاقوں کی علمی زبان تھی، یونانی علوم کا سب سے بڑا سرمایہ تھا، چنانچہ عربی میں یونانی علوم کی بیشتر کتابیں سریانی ہی سے ترجمہ ہو کر آئی ہیں، ان تمام علاقوں کا بیشتر حصہ جن میں یونانی علوم رائج تھے، اور سریانی زبان بولی جاتی تھی، ظہور اسلام کے وقت نصرانیت کے زیرِ اثر اور ایک قلیل حصہ یہودیت و ثنویت کے تحت تھا، مسلمانوں نے جب ان علاقوں کو فتح کیا، تو ان پر اسلامی تمدن و معاشرت اور عربی زبان و ادب کا بہت گہرا اثر

پڑا جس کی وجہ سے یونانی علوم و ثقافت اور سریانی زبان پر ایک صدی تک اضلال طاری رہا، مگر پہلی صدی کے آخر میں بعض سیاسی و تمدنی اسباب کی بنا پر مسلمانوں کی توجہ یونانی علوم و فنون کی طرف مبذول ہونے لگی اور انھوں نے اس کو عربی میں منتقل کرنا شروع کر دیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آہستہ آہستہ یعنی دوسری صدی کے نصف تک سائنس کا ایک اچھا خاصہ طبقہ ان علوم کے آگے سپر انڈاز ہو گیا۔

اموی دور تک نقل و ترجمہ کا کام زیادہ تر انفرادی کوششوں تک محدود رہا، خود حکومت نے اس کی طرف کوئی خاص توجہ نہیں کی تھی، لیکن عباسی دور میں انفرادی کوششوں کے ساتھ ساتھ حکومت کی سرپرستی بھی اس کو حاصل ہو گئی جس سے ممالک اسلامیہ میں ان علوم کو ایک خاص اہمیت حاصل ہو گئی اور لوگ اس سے متاثر ہونے لگے، مگر اس وقت بھی ایوان حکومت سے باہر عوام و خواص کے بڑے طبقے میں خالص دینی علوم ہی کی قدر و منزلت تھی اور عقلی و تمدنی علوم کو شرک و شبہ کی نظر سے دیکھا جاتا تھا، خصوصیت سے علماء و محدثین کا ایک بڑا گروہ نہ تو خود یونانی علوم و فنون سے شغف رکھنا پسند کرتا تھا، اور نہ ان علوم سے شغف رکھنے والوں کے بارے میں کوئی اچھی رائے رکھتا تھا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ رفتہ رفتہ مسلمانوں میں اہل علم کے دو مقابل گروہ بن گئے، ایک گروہ نے جس کو حکومت کی سرپرستی بھی حاصل تھی یونانی علوم و فنون کو اپنایا، اور دوسرے گروہ نے جس کی پشت پر عوام و خواص کی ایک بڑی طاقت تھی، خالص دینی علوم کی مسند بنجانی، علماء و محدثین کا جو گروہ معقولات کے حاملین کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھتا تھا، ممکن ہے کہ ارباب عقل اس کو قدامت پرستی سے تعبیر کریں، مگر ان کا یہ ریب و شک بالکل درست تھا، اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ علوم خاص شرک و بت پرستی کے ماحول ہی میں پیدا ہوئے تھے اور نصرانیت اور یہودیت وغیرہ کی آغوش میں ان کی پرورش ہوئی تھی، اس لئے یہ چیزیں ان علوم کے رنگ و بیشہ میں اس طرح جاری و ساری ہو گئی تھیں کہ کبیا وہی تخیل سے بھی ان کا الگ کرنا دشوار تھا، اس لئے جب ان علوم کا چرچا ہوا، تو ان کے خالص مادی اور مشرکانہ توہمات اور اسلام کے بعض دینی

تعددات میں تصادم شروع ہو گیا، اور مسلمانوں میں نئے نئے مسائل و مباحث پیدا ہونے شروع ہو گئے، کہیں ذات و صفات کا مسئلہ چھڑا کہیں، تضاد و قدر پر بحثیں شروع ہوئیں، کہیں توحید کے مفہوم، اور اس کی تعبیر میں اختلاف رونما ہوا، بعض وہ مسائل جن کو قرآن نے انسانی زندگی کے لئے غیر ضروری سمجھ کر ان کے بارے میں خاموشی اختیار کی ہے، یا اجمالی اشارات پر اکتفا کیا ہے، مثلاً آسمان کی گردش، وحی کی حقیقت، فرشتوں کی ماہیت وغیرہ کے بارے میں بحث و مباحثہ شروع ہو گیا۔

گو ان میں سے بعض تعددات کی ابتداء عہد نبوی ہی میں ہو گئی تھی، مگر اس عہد مبارک اور اس کے بعد تقریباً ایک صدی تک مسلمانوں کے سامنے زندگی کے دوسرے اہم ترین کام موجود تھے، ان کی دینی روح بیدار اور قوت عمل زندہ تھی،

پھر ان میں سمجھ و طاعت بھی موجود تھی، اس لئے اگر کسی کے دل میں اس قسم کے سوالات پیدا بھی ہوتے تھے تو یہ لکھ کر ان کی توجہ پھیر دی جاتی تھی کہ ان مسائل میں غور و خوض کرنا نہ چاہیے، بلکہ یہ ہماری زندگی کے لئے کوئی مفید پہلو نہیں رکھتے تھے، لیکن جب مسلمانوں کی دینی روح مرداد و زوال عمل کمزور ہونے لگی، اور اس قسم کے خیالات بہت زیادہ پھیلنے لگے، تو اس وقت علماء و محدثین نے اس فتنہ کے انسداد کی تدبیریں شروع کیں، مگر نہ تو ان کے ہاتھ میں زمام اقتدار تھی، جس کی قوت کو وہ اس فتنہ کے مقابلہ میں کام میں لاتے، اور نہ وہ اپنی دینی سادگی سے ہٹ کر ان یونانی علوم کا علمی طور پر مقابلہ کرنا ہی پسند کرتے تھے، اس لئے ان کے سوا کوئی چارہ کار نہیں تھا، کہ وہ ایسے علوم و خیالات سے جو نہ مسلمانوں کی دنیاوی زندگی کے لئے مفید ہو سکتے تھے، اور نہ دینی زندگی کے لئے خود گریز کرنا اور دوسروں کو اس سے باز رکھنے کی کوشش کریں، یہی وجہ ہے کہ جب بھی ان سے ایسے مسائل کے بارے میں سوال کیا گیا، تو انھوں نے ان پر گفتگو کرنے سے گریز کیا، اگر کبھی مجبوراً اس کے اظہار کا موقع آگیا تو انھوں نے ہمیشہ اپنی راہ عقلی اور فلسفیانہ موثر کاغذوں سے علحدہ رکھی، امام مالک کا یہ بھی

جواب کہ نہ کروں میں محفوظ ہے کہ جب ان سے استواء علی العرش کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا کہ

الاستواء معلومہ والکیف مجهول استواء معلوم ہے اس کی کیفیت مجهول ہے

والایمان بہ واجب والسوال اس پر ایمان لانا واجب اور اس کے بارے

عندہ بدعت ہے میں سوال کرنا بدعت ہے

اس سلسلہ میں بعض عباسی خلفاء کی طرف سے ان علماء پر سختیاں بھی کی گئیں، مگر انھوں نے ہر طرح کی سختیاں جھیلیں لیکن انھوں نے یونانی علوم سے پیدا شدہ تمام مسائل کے جواب میں یا تو سکوت اختیار کیا یا پھر جواب دیا بھی تو ارباب عقل کے فرعونات سے ہٹ کر خالص کتاب و سنت کی روشنی میں اس طرح دوسری صدی ہجری کے وسط میں معتزلین اور متولین کے دو مقابل گروہ پیدا ہو گئے اور ان میں اختلافات کی تلخ و نبدن بڑھتی ہی جا رہی تھی، اہل نقل نے معتزلین کو ملاحدہ و زنادقہ کا لقب دے رکھا تھا، اور متولین اہل نقل کو عقلی حقائق سے نا آشنا تصور کرتے تھے، مگر عقل پرستی کا یہ سبب صرف نہ ہی یقین سے نہیں رک سکتا تھا، اس لئے علماء کے طبقہ میں ایک گروہ ایسا پیدا ہوا، جس نے عقل پرستوں ہی کے اٹھ سے ان کا مقابلہ شروع کیا، یعنی عقلی علوم ہی کے ذریعہ ان کے اعتراضات کے جوابات دیئے، یا ان میں تطبیق پیدا کی، اس گروہ کو متکلمین اسلام کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، اور اسی صنف میں مولین رسائل اخوان الصفا کا بھی شمار کیا جاسکتا ہے۔

متکلمین اسلام نے یقیناً وقت کا ایک بہت بڑا کام انجام دیا کہ انھوں نے بہت سے اسلامی مسائل کی عقل کی روشنی میں وضاحت کی، اور بعض اسلامی مسائل پر عقلی اعتراضات کئے جاتے تھے، ان کے جواب دیئے جس سے بہنوں کا ایمان سلامت رہ گیا، مگر عقلی علوم کی مرعوبیت بہر حال ان کے ذہن و دماغ پر بھی کسی نہ کسی حد تک مستولی تھی، اس لئے انھوں نے بہت سے فلسفیانہ اصولوں کو مسئلہ کے طور پر تسلیم کر لیا، جس کی وجہ سے بعض اسلامی مسائل میں ان کے سوچنے کا اندازہ صحیح نہ ہو سکا، اس کی

تفصیل آگے آئے گی،

مولین اخوان الصفا کسی وجہ سے دین سے اپنا رشتہ توڑنا نہیں چاہتے تھے، مگر ان کی ذہنی تربیت خالص فلسفیانہ ماحول میں ہوئی تھی، اور ان کے ذہن و دماغ پر عقلی علوم ہی کا غلبہ تھا، اس مزید یہ کہ وہ باطنیت کا شکار تھے، اس لئے انھوں نے فلسفہ اور دین کے جن مسائل میں تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی، اس سے اُمت کو فائدہ تو کچھ نہیں ہوا مگر اُس سے جو نقصان پہنچا اس کی تلافی آج تک نہ ہو سکی۔

اس کے بعد امام غزالی کا زمانہ آیا، اس وقت اہل فلسفہ کے ساتھ باطنی تحریک جو اسی فلسفہ کی پیداوار تھی، پورے شباب پر تھی، ایک طرف یونانی علوم کا چرچا تھا، دوسری طرف باطنیوں کا خفیہ لٹریچر گھر گھر پہنچ رہا تھا، جس سے اسلامی ممالک میں ریب و شک کا ایک طوفان برپا ہو گیا، اور نہ جانے کتنے اہل ایمان کے دلوں میں تذبذب اور زہنون میں زلزل آگیا، یہی وقت تھا جب امام غزالی اس طوفان کو روکنے کے لئے میدان میں آئے وہ منقولات کے ساتھ یونانی علوم کے بھی دامنے لگے، اس لئے جن طریقوں اور اصولوں سے یہ فتنے اٹھائے جا رہے تھے، ان سے امام صاحب ان فتنہ گردوں سے کچھ زیادہ ہی واقف تھے، چنانچہ انھوں نے دونوں تحریکوں کا پورا پورا اٹھی مقابلہ کیا، ایک طرف یونانی علوم پر تنقید کی، دوسری طرف باطنیوں کی ایک ایک بہ باطنی کو غماہ کر لیا، اور پھر ان کے نزدیک ہل فلسفہ کی جو باتیں سمجھ معلوم ہوئیں، اسلامی اصولوں سے ان کا توافقی دکھلایا، اور ان میں تطبیق دی،

امام غزالی کی فلسفیانہ تنقیدات سے یہ فائدہ ضرور ہوا کہ یونانی علوم و دعائم و عریب اور باطنی تحریک کی تشکیک پسندی کا زور بہت کم ہو گیا، مگر جہاں انھوں نے فلسفیانہ اصولوں پر تنقید کی ہے، وہاں ان کے بہت سے اصولوں کو سمجھ کر اسلامی اصولوں سے خلط موعا کر کے دونوں کو مساوی حیثیت دیدی حالانکہ اس سے پہلے علماء ان اصولوں کی صحت سرے سے تسلیم ہی نہیں کرتے تھے، امام ابن تیمیہ نے اس

بات کو اپنی کتاب میں متحد و جگہ دہرایا ہے، ایک جگہ لکھتے ہیں:

و لم یکن احد من نظار المسلمين
يلتفت الى طريقه بل المعتزلة
والاشعرسنة والكراميه والشيعة
وسائر طوائف النظر كالقرا
يعبوفها ويشبتون خسادها
واول من خلط منطقهم
باصول المسلمين ابو حامد
الغزالي،

مسلمان اہل نظر میں سے کوئی بھی اہل
یونان کے طریقہ فکر کی طرف متوجہ
نہیں ہوا، حتیٰ کہ معتزلہ، اشعریہ، کرامیہ
اور شیعہ فرقہ نے بھی اس سے گریز کیا،
تمام اہل نظر ہمیشہ ان کے طریقہ فکر کے
محبوب عیان اور ان کے فساد کو بیان
کرتے رہے، امام غزالی پہلے شخص ہیں جنہوں
نے اہل یونان کے منطقی اصولوں کو مسلمانوں

(صفحہ ۳۲) کے اصولوں کے ساتھ مخلط کر دیا،

حتیٰ کہ امام غزالی دینی علوم میں پختگی پیدا کرنے کے لئے بھی یونانی منطق کا جائنا ضروری تصور
کرتے ہیں، اپنی اصول فقہ کی کتاب المستصفیٰ کے مقدمہ میں منطقی اصولوں کی تفصیل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

انہ لا یثیق بعلمہ الا من
عرف هذا المنطق،

علم دین میں پورا وثوق اس شخص کو
حاصل ہو سکتا ہے، جو یونانی منطق

(صفحہ ۳۳) سے واقف ہو،

امام غزالی کے اس طرز عمل کا نتیجہ یہ ہوا کہ یونانی علوم کے اصول و مسائل پر جیسی ضرب
لگنی چاہئے تھی، وہ نہ لگ سکی، اور نہ اسلامی اصول پورے طور پر نکھر کر سامنے آ سکے،
امام غزالی کے بعد کئی صدیوں تک متکلمین اسلام ان ہی کے قائم کئے ہوئے راستے پر چلتے آئے

لے عربی درگاہوں میں یہ جگہ آج تک دہرایا جاتا ہے، اور صرف زبان ہی سے شیخ بلکہ غص سے بھی

ان ہی کے نصب کردہ سنگ میل کو آخری نشان راہ سمجھتے رہے، کسی نے کوئی نئی راہ نہیں چھوئی، اس میں
اگر کوئی استثنائی مثال مل سکتی ہے تو وہ ابو البرکات بغدادی صاحب البتر کی انھوں نے البتہ ارسطو
وغیرہ کی کتابوں کا براہ راست مطالعہ کیا، اور ان کی قیمتی خامیوں کی بڑی حد تک نشان دہی
کی، مگر ان کی یہ خدمت صرف ایک سببی تھی، وہ نہ تو ان اسلامی مسائل کو جو یونانی علوم کے ساتھ
مخلط ہو گئے تھے، الگ کر سکے، اور نہ ان کے مقابلہ میں کوئی مثبت چیز پیش کر سکے،

امام ابن تیمیہ | امت مسلمہ میں امام ابن تیمیہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے دوسرے علوم کی طرح یونانی علوم
فنون پر بھی تنقید کی نگاہ ڈال کر اس میں فکر کی ایک نئی راہ نکالی،

انھوں نے یونانی علوم کا براہ راست ارسطو وغیرہ کی کتابوں سے مطالعہ کیا، اور ان کے ایک
ایک مکتب فکر پر غائر نظر ڈالی، جب ان پر یہ بات واضح ہو گئی، اوصیاء کہ کتاب کے مقدمہ میں انھوں
نے تصریح کی ہے) کہ ان کے وہ اصول بھی جو بظاہر بالکل بے ضرر اور مفہوم معلوم ہوتے ہیں، اپنے اندر
بہت سی گمراہیاں رکھتے ہیں، اس وقت انھوں نے ان کے بنیادی اصول اور مسائل ہی پر ضرب
نہیں لگائی، ان کے ایک ایک تاثر و رد کو کچھ کر رکھ دیا، اور ان اسلامی مسائل کو جن کے اثبات کے لئے
یونانی طرز فکر کا سہارا لیا گیا تھا، یا دونوں میں توافقی و تطابقی دکھایا گیا تھا، ایک ایک کر کے علیحدہ
کیا، اور بتایا کہ ان دونوں کے طرز فکر میں بنیادی اختلاف اور ان کی آمیزش توحید و شرک کی آمیزش کے
مراون ہے، چنانچہ وہ اس کتاب میں جا بجا اس ماحول اور پس منظر کو بھی پیش کرتے گئے ہیں جس
میں یونانی علوم پیدا ہوئے، اور جس میں ان کا نشوونما ہوا،

انھوں نے اس کی بھی مخالفت کی ہے کہ انبیاء علیہم السلام اور حکماء کے اقوال کو متقابل طور پر
ایک ساتھ پیش کیا جائے، جس سے یہ معلوم ہو کہ انبیاء کرام کے ذریعہ علم کے علاوہ بھی انسان کی راہنمائی
کے لئے کوئی دوسرا صحیح ذریعہ علم ہو سکتا ہے،

پھر ان کی یہ خدمت صرف پہلی یعنی یونانی اصولوں پر تنقید ہی تک محدود نہیں تھی، بلکہ انھوں نے ان کے مقابلہ میں قرآن کے اصولِ فکر اور طرزِ استدلال کی بھی پوری پوری وضاحت کی ہے جس کا سنا جائے کہ قرآن کے طریقہٴ تفکر کی دوبارہ تجدید ہوئی۔

اجمالی بحث | اس تمہید کے بعد اب ہم کتاب کے اصل مباحث کا کچھ خلاصہ پیش کرتے ہیں۔

امام ابن تیمیہ نے اس کتاب میں اہل منطق کے طرزِ فکر و استدلال پر تنقید کر کے اس کے مقابلہ میں قرآن کے طریقہٴ فکر اور اسلوبِ استدلال پر جو بحثیں کی ہیں، وہ کئی سو فحون میں پھیلی ہوئی ہیں۔ مختصر الفاظ میں ان سب کا خلاصہ یہ ہے کہ اہل منطق نے اپنے فکر و استدلال کی بنیاد و نظریہ اور غیر برہمی اصولوں اور مسئلہات پر رکھی ہے، اور پھر وہ انہی کے ذریعہ بدسیات اور مشاہدات تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ طریقہٴ فکر و استدلال بالکل غیر فطری اور غیر مفید ہے اس لئے کہ فطری چیزیں تو خود بیان و تفصیل کی محتاج ہوتی ہیں، ان پر کسی فکر و استدلال کی بنیاد رکھنا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے؟ اور اس سے عام آدمی کیا فائدہ حاصل کر سکتا ہے؟

اس کے برخلاف قرآن اپنے طرزِ فکر اور طریقہٴ استدلال کی ساری بنیاد بدسیات اور مشاہدات پر کرتا ہے اور پھر ان کے ذریعہ فطری اور غیر برہمی امور پر استدلال کرتا ہے۔ یہ طریقہٴ فکر بالکل فطری اور سہل و سادہ ہے، اس سے ہر خاص و عام بقدر استعداد فائدہ اٹھا سکتا ہے۔

یہ کتاب چار مباحث پر مشتمل ہے، اور ہر بحث میں متعدد ذیلی ابواب ہیں، پہلی بحث میں منطقین کے اس نظریہ کی تردید ہے کہ تصورات غیر برہمیہ بغیر حد کے نہیں معلوم ہو سکتے، دوسری بحث میں اس کی تفصیل بیان کی گئی ہے کہ حد سے اشیاء کا تصور ممکن نہیں ہے، تیسری بحث میں استدلال کی تردید ہے کہ تصدیقات کا علم بغیر قیاس کے ممکن نہیں ہے، چوتھی بحث میں ابوابِ منطق کے اس

خیال کی تردید کی گئی ہے کہ قیاس سے تصدیقات کا علم حاصل ہوتا ہے۔

شروع کتاب میں ایک مختصر مقدمہ بھی ہے، جس میں انھوں نے اہل منطق کے اصول و مسائل کے بارے میں اپنے خیالات اور نئی تجربات بیان کئے ہیں، اور ان پر کچھ طور سے تنقید کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے :-

یہ بات تو ہم ہمیشہ سے سمجھتا تھا کہ ذہن آدمی کے لئے یونانی منطق کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور کندہ ذہن اور بلیڈ آدمی اس سے کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکتا، مگر اس کے اعتبار سے بارے میں میرا یہ خیال تھا کہ وہ درست ہیں، پھر کچھ دنوں کے بعد مجھے اس کے فطریا میں بھی کچھ غلیان نظر آئے، جن کو میں نوٹ کرتا گیا، جب مجھے اسکندریہ راجہ اس وقت یونانی علوم کا مرکز تھا، میں رہنے کا اتفاق ہوا، تو وہاں یونانی علوم کے ماہرین سے ملاقات ہوئی، اور ان کے سامنے مجھ کو ان علوم کی گراہیوں اور جھالوں کو کھول کر بیان کرنے کا موقع ملا، اور جو کچھ ان سے میں بیان کرتا تھا، اس کو لکھتا جاتا تھا، اب تک میں نے جو کچھ تنقید کی تھی، اس کا تعلق شعبہٴ الہیات سے تھا، ان کے منطقی اصولوں کے بارے میں میں نے کچھ نہیں لکھا تھا، مگر یہاں پر یہ بات بھی مجھ پر واضح ہو گئی کہ اہل یونان کے منطقی اصول (جو بظاہر معصوم معلوم ہوتے ہیں) کی بنیاد بھی ان غلط الہی تصورات ہی پر ہے، جو انھوں نے اپنے دل سے گھڑ لئے ہیں، اس لئے یہ بھی فساد سے خالی نہیں ہے، چنانچہ میں نے اس پر لکھنے کے لئے بھی قلم اٹھایا، اور یہ خیال تھا کہ اس سے معرفت حق کا ایک نیا باب کھلے گا۔

اس تمہید کے بعد انھوں نے دو صفحے میں پورے منطقی مباحث کا خلاصہ دیا ہے جس کے چند

اہل منطق اس فن کی ابتدا حد و تصرف اور اس کے انواع و اقسام پر مبنی اور
 اور اس کے انواع سے کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ علم یا تصور ہوگا، یا تصدیق اور
 ان میں سے ہر ایک یا تو بدیہی ہوگا، یا نظری، اس لئے کہ نہ تو تمام علوم نظری ہو سکتے
 ہیں اور نہ تمام بدیہی، کیونکہ اس سے دور جلی اور تسلسل فی اعلل لازم آئے گا، اس لئے
 ظاہر ہے کہ جو تصورات و تصدیقات نظری ہیں، ان تک پہنچنے کے لئے کسی نہ کسی سبب
 اور ذریعہ کا ہونا ضروری ہے تو تصور نظری کا علم جس ذریعہ سے ہوتا ہے، اس کو ارباب منطق
 حد کہتے ہیں، اور تصدیق نظری کا علم جس طریقہ سے ہوتا ہے، اس کو قیاس کہتے ہیں

اس کے بعد انھوں نے حد اور اقسام کے اقسام گنائے ہیں، پھر کلیات خمسہ کی جن سے حد
 کی پھر تقاضا جن سے قیاس کی ترکیب ہوتی ہے تفصیل بیان کی ہے، اس کے بعد ہر موضوع پر الگ
 انگ بحث کی ہے،

پہلا بحث | یہ بحث حد و تصورات کے سلبی پہلو سے متعلق ہے یعنی یہ کہ غیر بدیہی تصورات بغیر
 حد کے نہیں معلوم کئے جاسکتے، اس کی تردید میں امام نے گیارہ دلیلیں دی ہیں، ان میں سے بعض
 دلیلوں کا خلاصہ یہ ہے،

۱۔ کوئی قضیہ خواہ سلبی ہو یا ایجابی جب تک وہ بدیہی نہ ہو اس کے لئے دلیل و برہان کی
 ضرورت ہوتی ہے، خصوصیت سے قضیہ سالبہ کے بارے میں بغیر دلیل کے کچھ کہنا، ایسا ہی ہو،
 جیسے بغیر علم کے کوئی بات کہہ دیا جائے تو اہل منطق کا یہ بنیادی اصول

ان التصورات غیر البدیہیہ لا غیر بدیہی تصورات بغیر حد کے نہیں

تمثال آلا بالحد معلوم کئے جاسکتے،

قضیہ سالبہ غیر بدیہیہ ہے مگر انھوں نے اپنے اس سلبی اصول کے لئے کوئی دلیل نہیں دی

اور نہ ان کے پاس دلیل موجود ہی ہے، اس سے ظاہر ہے کہ جب ان کے ابتدائی اور بنیادی اصول کی
 بنیادی دلیل و برہان کے بغیر کھینچی گئی ہے تو پھر فن منطق علم و عرفان کا ذریعہ اور آلہ کیسے بن سکتا ہے
 حالانکہ ان کا یہ دعویٰ ہے کہ

الذہن قانونیۃ تعصمہ مراعاتھا
 الذہن ان یزل فی فکرہ،
 ذہن کو غور و فکر کی غلطی سے محفوظ
 رکھتا ہے،

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ارباب منطق کے اصولوں کی بنیاد صرف خیالی
 و گمان پر ہے، اسی میں دلیل و علم کو کوئی دخل نہیں ہے،

۲۔ دنیا میں انسانوں کے جتنے گروہ ہیں، خواہ وہ ارباب علم کی جماعت ہو یا تاجروں
 اور صناعتوں کی، سب اپنے اپنے فن اور پیشہ کی ضرورت کے کافے کچھ اصول اور قوانین بناتے
 ہیں، جن کو وہ پورے علم و تحقیق سے جانتے ہیں، اور انہی کی مدد سے اپنا سامان کام انجام دیتے ہیں، مگر
 ان میں سے کسی کو بھی نہ تو کہیں اس اصطلاحی منطق جاننے کی ضرورت ہوتی ہے، اور نہ اس کے
 اصول و فروع کی،

بڑے بڑے ائمہ فقہ و حدیث اور شاہ میرا بل فن جنھوں نے اپنے اپنے فن میں غیر معمولی
 مہارت دکھائی ہے، اور بڑے ہی مجتہدانہ کام انجام دیئے ہیں، ان میں سے شاہ ہی کوئی فن منطق
 یا اس کے مبادی سے بھی واقف رہا ہو اور اپنے اپنے فن کے تمام مفردات علم و تصورات، اور
 فرکبات علم و تصدیقات، سے پورے طور پر واقف تھے، مگر نہ تو انھیں کہیں منطق کی ضرورت
 ہوتی، اور نہ اس کے شرائط و قیود کی،

اس سے معلوم ہوا کہ انسان کے کسی طبقہ کو بھی اپنی علمی یا عملی زندگی میں منطقی اصولوں کی
 ضرورت پیش نہیں آتی، اور وہ ان اصولوں کی مدد کے بغیر اپنے اپنے فن اور پیشہ کے مفردات و

مرکبات علم سے واقف ہوتے ہیں اور ان کے ذریعہ متعلقہ کاموں کو انجام دیتے ہیں۔
۳۔ ارباب منطق کے اس دعویٰ میں حد کے بغیر کسی چیز کا تصور نہیں کیا جاسکتا، اگر غور کیا جائے تو فنی اعتبار سے بھی بہت خامیاں ہیں، چنانچہ اہل منطق نے جتنی چیزوں کی حد یعنی تعریف بیان کی ہے، ان سب میں شدید اختلاف و تضاد ہے، مثلاً انسان کی تعریف (حد) وہ حیوان ناطق کرتے ہیں، اس پر متحد اعتراضات کئے گئے ہیں، اسی طرح سورج، اسم وغیرہ کی جو تعریفیں اہل منطق نے کی ہے، ان پر بھی سخت اعتراضات کئے گئے ہیں،

بعد کے فقہاء، اطباء، نحوی اور دوسرے اہل فن جو یونانی علوم سے متاثر تھے، انھوں نے بھی جب اپنے فن سے متعلق بعض چیزوں کی حد بیان کی تو وہ اسی اختلاف و تضاد میں مبتلا ہوئے اس کے بعد امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ

فلو كان تصور الاشياء
موقوفاً على الحد لم يكن الى
الشاعة قد تصور الناس موت
هذه الامور
اگر اشیا کا تصور حد ہی پر موقوف
ہے تو اس کے معنی تو یہ ہوے کہ اب
ہمک انسان کو کسی چیز کا صحیح تصور
حاصل نہیں ہوا کیونکہ کسی چیز کی حد
تو اب تک صحیح طور سے بیان نہیں ہوئی

اور چونکہ تصدیق کا دار و مدار تصور ہی پر ہے، اس لئے جب تصور یعنی مفردات کا علم حاصل نہ ہو تو پھر تصدیق یعنی مرکبات کا علم کیسے حاصل ہو سکتا ہے، اور سارے علوم و فنون اور انسانی معلومات کا دار و مدار تصور و تصدیق پر موقوف ہے، اس لئے اہل منطق کے قول کے مطابق اب تک ترقی اہم کو صحیح علم ہو سکا ہے اور نہ وہ کبھی ذرا لٹ سے علم واقف ہو سکتے ہیں، اس کے بارے میں امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ

هذه امن اعظم السقطه
یہ اہل منطق کا بہت بڑا فریب ہے،
۴۔ موجودات میں جن چیزوں کا تصور ممکن ہے ان کی جہتیں ہیں، یا تو ان کا تصور جو اس ظاہری کے ذریعہ ہوتا ہے مثلاً لخت، رنگ، بو وغیرہ یا پھر اس باطنی کے ذریعہ اس میں وہ تمام باطنی احاسات داخل ہیں مثلاً بھوک اور سیری، محبت اور بغض خوشی اور رنج، غم اور جہل وغیرہ،
اسی بیان وہ فنی طرح کے امور تصورہ کو انسان کبھی معین طور سے تصور کرتا ہے، اور کبھی مطلقاً مگر کسی موقع پر اسے منطقی حد کی ضرورت پیش نہیں آتی بلکہ وہ تصورات حد سے مستثنیٰ ہی رہتے ہیں،
یہ چند دلائل کا خلاصہ نمونہ نقل کیا گیا ہے، ورنہ اس کتاب میں اور بھی بہت سے دلائل ہیں،

تفسیر سیلابی جلد ہفتم

مؤلف

مولانا سید سلیمان ندوی

یہ اخلاقی تعلیمات پر مشتمل ہے، اس میں پہلے اسلام میں اخلاق کی اہمیت بتائی گئی ہے، اور پھر اسلامی و اخلاقی تعلیمات، اور فضائل و رذائل اور اسلامی آداب کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، دکھایا گیا ہے کہ اخلاقی معلم کی حیثیت سے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پایہ کتنا اونچا ہے،

طبع سوم

قیمت

سیواگرام وردھا۔ سی۔ پی۔

فروری ۱۹۴۵ء

جناب ندوی صاحب

آپ کا مودثرہ، افروری کا خط لکھا تھا مذہبی جی کو ملا ہے، آپ ہندوستانی پرچار کا نفرنس میں شریک ہیں، یہ جان کر وہ بہت خوش ہوئے ہیں، ہندوستانی کا نفرنس کے اجلاس کی تاریخ ۲۴-۲۵ فروری کو ہے، ۲۶ فروری کو بھی گئی ہے، یہ تبدیلی اس لئے کی گئی تھی کہ مولوی خلیفہ صاحب بھی کا نفرنس میں شریک ہو سکیں، امید ہے کہ تاریخ کی تبدیلی سے آپ کو دست نہیں ملے گی،

آپ کا

پیادے لال

(۳)

آئند بھون الہ آباد

۱۶ اکتوبر ۱۹۴۵ء

مکرمی جناب سید صاحب تسلیم

جو طوفان بے تیزی اس وقت برپا ہے اس کے اندر اد کے لئے آپ کی امداد کی سخت ضرورت ہے، مولوی مسعود علی صاحب کو اس لئے تکلیف دی گئی تھی کہ بعد مشورہ تدبیر مناسب اختیار کیا جائے، چنانچہ جیسی توقع تھی مولوی صاحب نے اپنا حصہ کام کا بخوشی منظور فرمایا، اور اب پورے پورے کمر بستہ ہیں، آپ کی امداد کے دو مواقع جلد پیش آنے والے ہیں، ایک تو کا نفرنس دسمبر ۱۶ اکتوبر کو منعقد ہوگی اور دوسری اسکے بعد ۲ نومبر سے ۶ نومبر تک ایک مرتبہ دہلی کا سفر اختیار کرنا، پہلے موقع پر سنا جاتا ہے کہ

انشاء علیہ السلام

حضرت اگشتا مولانا سید سلیمان ندوی مدظلہ کے نام ان کے بہت سے محضرا صاحب علم و کمال، درہندوستان اور بیرون ہند کے اکابر و مشاہیر کے خطوط کا بڑا ذخیرہ دارالافتان میں محفوظ ہے ان میں سے بیشتر خطوط علمی و تاریخی حیثیت سے نہایت اہم ہیں، اس لئے عام دلچسپی اور فائدہ کے لئے معارف میں وقتاً فوقتاً ان کو شائع کیا جائے گا، اس کی ابتداء گاندھی جی ہند موتی لال نہرو، اور ڈاکٹر راجندر پرشاد صدر جمہوریہ ہند کے خطوط سے کی جاتی ہے۔

”م“

(۱)

سیواگرام وردھا۔ سی۔ پی۔

۱۳-۲-۴۵

بھائی صاحب

۲۶-۲۷ فروری کو ہندوستانی پرچار سبھا کی کا نفرنس ہوگی میں چاہتا ہوں کہ آپ بھی اس میں شریک ہوں، اور اس سوال کے سلجھانے میں حصہ لیں، مجھے آشا ہے کہ آپ ضرور آدین گے، آنے کی تاریخ اور وقت سے خبر دیں گے،

آپ کا

مرکب۔ گاندھی

مولانا سید سلیمان ندوی شبلی منزل انجم گڑھ

مجھ کثیر ہو گا اور ہر خیال کے اصحاب موجود ہوں گے، وہاں اگر اچھی نصیحت قائم ہو گئی، تو نہایت مفید ہو گا اور بنی بن آل انڈیا کمیٹی کی ٹینک ہے، اور اس کے ساتھ ہی کانفرنس کمیٹی کی بھی میٹنگ ہو گی وہاں جماعت علماء سے ضرور گفتگو کی فہمیت آوے گی، ان اصحاب کا جواب ہمارے پاس سوا سے آپ کے اور مولانا ابوالکلام آزاد صاحب کے اور نہیں ہے، مولانا ابوالکلام آزاد صاحب ضرور موجود ہوں گے، لیکن آپ کی موجودگی بھی لازمی ہے، تکلیف تو ہو گی، مگر بفضل اس معاملہ سے زیادہ اہم کوئی قومی معاملہ نہیں ہے اور میں امید کرتا ہوں کہ آپ اس تکلیف کو ضرور برداشت فرما دیں گے، اور پورٹ ۲۴ کو شائع ہو گی فوراً بلاغ خدمت ہو گی،

فخلص موتی لال نروا

(۴)

جناب مولانا صاحب

قیلیم و تقییم - آپ کو اس بات کی خبر ہو گی کہ کچھ عالموں نے ایک نظم اس لئے بنایا ہے کہ اپنے ملک کی صحیح تاریخ ترتیب دیں، اس نظم کے ناظم اور اس کی روح شریک جے چند جی و دیانکار ہیں جنہوں نے جدوجہد کر کے آزادی کی کارروائی کرنی ہے، مگر اب ضرورت اس بات کی ہے کہ اس نظم کی ایک بڑی بڑائی جائے اور کارروائی آگے بڑھانے کے لئے انتظام کیا جائے، اس نظم کا نام ہے اکیڈمی آف ہندی میں اسے اتھانس پریشہ اردو میں انجمن تارخ لکھتے ہیں اب تک جو ہیں اس اکیڈمی میں شریک نہیں ہوئے ہیں، اس میں ان کو شامل کرنا ضروری ہے، اس خیال سے اس کے ممبروں نے جن علماء کو نوید دینے کا ارادہ کیا ہے، اس میں آپ کا بھی نام ہے اکیڈمی کو امید ہے کہ اس میں آپ کی شرکت سے بڑی مدد ملے گی، ناظم صاحب جے چند جی کو میں نے لکھ دیا کہ آپ کے پاس انجمن کے قواعد ضوابط اس کے اصول اور اس کی رپورٹ اب تک انجام دیئے ہوئے کام ملے اس خط پر کوئی تاریخ درج نہیں ہے، مگر کارڈ پر ۱۳ ستمبر سنہ ۱۳۵۱ء کی تاریخ ہے،

آپ کے پاس بھجی دیں، جناب ان کو ملاحظہ فرما کر اپنی شرکت اور مدد کی پروا کی دے سکیں گے، میری طبیعت اب تک کمزور ہے یہاں ہے پور میں تندرستی کے خیال اور آب و ہوا کے فائدہ کی غرض سے تقیم ہوں اب تک تو کچھ زیادہ فائدہ نہیں ہوا ہے، آگے دیکھنا ہے کہ جگہ ان کی کیا مرضی ہوتی ہے، آپ کا خاکسار بندہ

راجندر پرشاد

(۵)

جناب مولانا صاحب :- آداب

آپ کا فرائض شامہ ملا، کل ہی میں نے ایک دوسرے شخص مولوی غلام بدر الدین ام اے کے بارہ میں چہرہ کاج کے سکرٹری بابو ہریر سرن کو خط لکھ دیا تھا، وہ مولانا ابوالحسن محمد سجاد صاحب کا خط لے کر آئے تھے، اور اس میں مولانا شاہ محی الدین صاحب امیر شریعت کی بھی سفارش تھی، خیر تو بھی میں نے ایک خط فارسی کی پروفیسری کے لئے دیا ہے، اور یہ لکھ دیا ہے کہ اردو کی جگہ کے لئے بھی ان کی درخواست پر خیال کریں، اگر کسی وجہ سے مولوی غلام بدر الدین کو وہ جگہ نہ دیجاسکے، میری صحت پھر خراب ہو گئی تھی، مگر شکریہ ہے، اب اچھا ہوا ہوں امید ہے آپ بخیر رہیں ہوں گے،

نیاز مند

راجندر پرشاد

لے معارف، اس خط پر بھی کوئی تاریخ نہیں ہے،

مکاتیب شبلی

مولانا شبلی رحمہ کے دوستوں عزیزوں، شاگردوں کے نام خطوں کا مجموعہ

پنجر

قیمت حصہ اول ۱۰۰ جلد دوم ۱۰۰

اسے ہم صفر کر پس نظر پہ بھی نہ تھا وہ
بے سود شکوہ غم دمانِ حیرانِ دوزن
مانا کہ تجھ سے دور زمانہ نکل گیا
تو اک خوابِ وحشتِ حیرانِ حیرانِ دوزن

جو پہلے رہ نہ تھا وہ اب بھی ہے رہنا

قرآن جو پہلے تھا وہی قرآنِ حیرانِ دوزن

مردِ مجاہد کا قول

از جناب شی سزور کا شیریں

تو ہے اسیرِ حیاتِ مین ہوں نہ ہمِ حیات
تجھ کو تلاشِ نجات، تجھ کو تلاشِ ثبات
تیری خرد پاک کے کیسے مرا تہ ما
ہے مرا جذبہ درونِ رازدلی کائنات
تیری جبینِ سجدہ ریز ہے درِ اغراض پر
سجدہ بے مدعا ہے، مرادِ جِ حیات
ہے تری دانستِ مین بابِ کرم کی نگینہ
دام کا صوم و صلوات نام کا حج و زکوٰۃ
مقصودِ اسلام تو دہر کی تسخیر ہے
تیری نظریں فقط مذہبِ صوم و صلوات
فرحت و امن و سلام جو ثمرِ انقلاب
کشکشِ جادو دانِ مین جو عروجِ حیات
دائرہ ملکِ مین ذاتِ تری پائینہ
اور محیطِ جہانِ مردِ مجاہد کی ذات
قائلِ شائستگیِ مردِ مجاہد ہنیں
جیسے نین غزنوی برہمن سونات
بجھکو گوارا نہیں نفس کی بھی حاکی
کیسے گوارا ہو پھر عظمتِ لات و منات
دبدبہ حکمِ شاہ، غلط بادشاہ
تجھ کو دلاتے ہیں یادِ آیتِ انوارِ عظمت

موت تری ہے ضرور خوش غلامی کی موت

موت مری ہے مگر نیتِ روحِ حیات

ادبیات

خوابِ بیداری کی طرف

از

جناب رشید کوثر فاروقی

ساحلِ کارِ رخ بھی جانبِ فانِ حیرانِ دوزن
ظاری ہر ایک چیز پہ بحرانِ حیرانِ دوزن
تعبیر کر لیا ہے اخزان کو ہمارے
کنجِ نفس کا نام گشتانِ حیرانِ دوزن
اللہ ہی ہوائے زمانہ کی خاصیت
ہر تازہ پھول خارِ غمیلانِ حیرانِ دوزن
خوش اس قدر ہوے کہ لگا ہی چن مین
اک طرزِ نو سے چن چراغانِ حیرانِ دوزن
ہم نے منادِ مین خود آنا برگ و با
بے شک خزانِ مین در گشتانِ حیرانِ دوزن
اندوہ و یاس و حسرت و حیرانِ فیض ہے
صبحِ وطن بھی شامِ غریبانِ حیرانِ دوزن
پابندیانِ زبان پہ مین قدغن لگا ہوا پر
جمہوریت بھی فتنہِ مشاہیرانِ حیرانِ دوزن
جیسے سے انقلابِ فطرت بدل گئی
دانا جسے سمجھتے تھے نامادانِ حیرانِ دوزن
اہلیتِ محیط ہے اور اس قدر محیط
وانا جسے سمجھتے تھے نامادانِ حیرانِ دوزن
انسانِ فریب خوردہ انسانِ حیرانِ دوزن
کب دیکھے غریب کو ملتی ہو چپ کی داد
ناگفتنی حکایتِ حیرانِ حیرانِ حیرانِ دوزن
مفلس کے آنسو دینِ تو اک انتقام کی
شبِ نیم کہ وہ بھی شعلہ بہ امانِ حیرانِ دوزن

غزل

از

جناب افتخار اعظمی

فضا غرقِ تسی ہے فسروں کے جانان سے

کہ ہے نورِ سحر پھیلانود صبحِ خندان سے

گلِ دلار پہ وقتِ صبحِ شبنم بن کے وہ چکے

جو تارے شب کو ٹوٹے تھے فلکِ بختان سے

بہار آئی ہے ہر سوسزہ دگل لہلاتے ہیں

الٹی اب یہ دیوانے کمانِ جاینِ بیابان سے

ہے دردِ عشق گو پہنان مرے سینہ میں اوہدم

عیان ہوتا ہے لیکن گاہے گاہے چشمِ گریاں سے

بہارِ سبزه دگل ہے شبابِ مرد و سبیل ہے

جدا ہوتی ہے ایسے وقت میں بلِ گلستان سے

وہ گلگونی ہے ان کے غار میں سادہ پراسے آنور

نمایان ہو شفق جیسے جہنِ صبحِ خندان سے

مطبوعات

آمارات پھلوا ری شریف مولفہ جناب مولانا حکیم سید شاہ محمد شعیب صاحب، قلعہ بڑی،
صفحات ۳۳۲ صفحات، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر قیمت چھ روپے، پتہ: محمد عبدالیہ ان قاری
مجیبی، دارالاشاعت پھلوا ری، ضلع ٹنڈہ.

پھلوا ری شریف صوبہ بہار کا قدیم تاریخی قصبہ ہے، اس کی اہمیت خانقاہ مجیبی سے وابستہ
ہے، جو صدیوں سے علم و عرفان، شریعت و طریقت اور رشد و ہدایت کا مرکز چلی آ رہی ہے،
ہندوستان میں کم خانوادے ایسے نکلیں گے جن میں اتنی مدت تک مسلسل علم و ارشاد کا سلسلہ قائم
رہا ہو، اور حالات کی ناموافقت کے باوجود اب تک خانقاہ مجیبی میں علم و عرفان کی شمع
جھللا رہی ہے، پھلوا ری کا چچن ایسا صدا بہار ہے جس نے ہر دور میں ایسے ایسے پھول کھلائے
جنہوں نے اپنی نکہت بیڑیوں سے ہزاروں دل و دماغ معطر کیے اور خاندانِ مجیبی کے بزرگوں
کے علمی و روحانی فیوض و برکات ہندوستان کے مختلف حصوں میں پھیلے، اس زمانہ میں بھی
اس سلسلہ کی نمایاں یادگار مولانا سید بدر الدین صاحب، مولانا محمد الدین صاحب اور مولانا
سید شاہ سلیمان پھلوا ری جہم اللہ تھے، ان بزرگوں نے ارشاد و ہدایت کے ساتھ دین و ملت
کی دوسری خدمات بھی انجام دیں، امارت شریعیہ کے کارناموں سے ہر شخص واقف ہے، پھلوا ری
میں خاندانِ مجیبی کے علاوہ اور بھی قدیم صاحبِ علم و ارشاد گھرانے ہیں، ان میں سیکڑوں علماء
و مشائخ، محدثین و فقہاء اور دوسرے اصحابِ کمال پیدا ہوئے، جن کی زندگیاں اخلاص کیلئے

نمودہ عمل تھیں، اس لیے خاندان مجیبی کے ایک رکن شاہ محمد شعیب صاحب نے ان بزرگوں کے حالات میں یہ تذکرہ لکھا ہے، اس میں پھلاداری اور اس کے آثار قدیمہ کی مختصر تاریخ، اس کے قدیم خاندانوں کے اجمالی اور خاندان مجیبی کے بزرگوں کے مفصل حالات لکھے ہیں جس میں ان کے شجروں، قریبوں، سلاسل طریقت خانقاہ مجیبی کے معمولات، آداب و رسوم، بزرگوں کے اعزاز کے مراسم، ان سے متعلق تبرکات وغیرہ کی پوری تفصیل آگئی ہے، اور غنما صوبہ بہار کے بہت قدیم خاندانوں کا اجمالی تذکرہ بھی آگیا ہے، اس کے علاوہ اور بہت سے مفید علمی، مذہبی اور تاریخی معلومات بھی ہیں جس سے اس کتاب کی افادیت بہت بڑھ گئی ہے، صوفیہ و مشائخ کے تذکروں اور خانقاہی آداب و رسوم کے ذکر میں بہت سی باتیں ایسی غائب آجاتی ہیں جنکو ہر شخص کا ذوق قبول نہیں کرتا، اور وہ عقلی و نقلی حیثیت سے بھی قابل قبول نہیں ہوتیں، یہ تذکرہ بھی ان سے خالی نہیں ہے، مگر اس پہلو سے قطع نظر اور ہر حیثیت سے یہ تذکرہ نہ صرف خانقاہ پھلاداری کے متوسلین بلکہ عام صحاح ذوق کے بھی مطالعہ کے لائق ہے،

تاریخ دیوبند مؤلفہ جناب سید محبوب صاحب رضوی، تقطیع چھوٹی ضخامت ۱۰۰ صفحات کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، قیمت جلد دوم روپے، پتہ: بازار تاریخ دیوبند۔

صوبہ متحدہ کے مغربی اضلاع میں دیوبند نہایت قدیم قصبہ اور پرانی اسلامی آبادی ہے، یہاں بہت سے آثار قدیمہ اور مسلمانوں کے پرانے خاندان آباد ہیں، اور اس کی تاریخ میں دارالعلوم نے تو اس کی شہرت کو عالمگیر بنا دیا ہے، اس لیے مصنف نے اس کی مختصر تاریخ قلمبند کی ہے، اس میں دیوبند کی پرانی تاریخ، اس کے آثار قدیمہ اور قصبہ کی موجودہ آبادی کے مختصر حالات اور دارالعلوم کی مفصل سرگزشت تحریر کی گئی ہے جس سے اس کی پوری تاریخ سامنے آجاتی ہے اور اس کے جملہ علمی و انتظامی حالات معلوم ہو جاتے ہیں اگر دیوبند کے اکابر کے حالات قلمبند ہیں

ان کی پوری تفصیل کی ضرورت تھی، انداز تحریر نہایت شگفتہ اور دلچسپ ہے۔
حیرانیم اور طبیعت۔ از جناب حکیم کبیر الدین صاحب، تقطیع چھوٹی ضخامت ۸۰ صفحات، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر قیمت عمر پتہ: دفتر المسیح، بازار نورالامرا حید آباد کوٹ، انسانی جسم کی تمام بیماریوں خصوصاً جراثیمی امراض کے مقابلہ کے لیے جسم کی قوت مدبرہ کو جسے طبی اصطلاح میں طبیعت کہتے ہیں، بڑا دخل ہے، اور مرض کے نتیجہ کا دار و مدار بڑی حد تک طبیعت کی قوت مدافعت ہی پر ہے، اور اس میں صرف مدد دیتی ہے، مگر ایلوپیتھی میں طبیعت کوئی چیز نہیں، اور اس کے بجائے قوت مدافعت کو مانا جاتا ہے، فاضل مصنف نے اس رسالہ میں طبیعت کے جو کو ثابت کیا ہے، اور یہ دکھایا ہے کہ دونوں طبوں میں صرف الفاظ کا فرق ہے، ورنہ درحقیقت طب جدید میں بھی طبیعت کو دوسری شکل میں مانا جاتا ہے، اور طبیعت و حیرانیم سے متعلق تمام امور و مسائل کو نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے، انداز تحریر دلچسپ ہے اور اپنے فائدہ کے لحاظ سے یہ رسالہ نہ صرف اطباء بلکہ عام لوگوں کے بھی مطالعہ کے لائق ہے۔

کچھری کر نہیں۔ از پند کشن پرشاد صاحب کول، تقطیع چھوٹی ضخامت ۱۰۰ صفحات، کاغذ، کتابت و طباعت معمولی، قیمت جلد سیم۔ پتہ: نسیم بک ڈپو، لاٹوش روڈ، لکھنؤ۔

یہ کتاب مصنف کے پانچ افسانوں کا مجموعہ ہے، دیپک اور پتنگ، اشیاء، حبوت گنور، کوڑھی بھکارن اور کمیونٹ ڈاکو، انسانی زندگی کے بعض رخ اور اس کے بعض اعمال کو رد اپنے اندر بڑا سامان بصیرت اور بڑی سبق آموز حقیقتیں رکھتے ہیں، مصنف نے اسی سے متعلق بعض تلخ و شیریں اور روشن و تاریک حقیقتوں کو افسانے کی شکل میں بڑے لکڑ لکڑ اور موثر انداز میں پیش کیا ہے، اگرچہ بقول مصنف ان افسانوں کو کسی ازم سے کوئی تعلق نہیں ہے، مگر وہ اپنی افادیت کے اعتبار سے رائج الوقت ازلی افسانوں سے زیادہ بہتر ہیں، مصنف کا مخصوص حسن بیان اور

لطف بیان ہر افسانے میں نمایاں ہے، ایسے یہ افسانے ادبی اور اخلاقی دونوں حیثیتوں کی بھی فنیق کے مطالعہ کے لائق ہیں معلوم نہیں آخری افسانے کیونٹ ڈاکو کو لازم دالے کس نظر سے دیکھیں گے۔

جلیلہ شیطانی اور یقین رحمانی۔ از جناب عبد الحمید صاحب ایڈیٹر کیٹ کرچی، تقطیع بڑی، ضخامت ۱۲۰ صفحات، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، قیمت مجلدی، پتہ مصنف خان بنش، آرام باغ، کراچی۔

یہ ایک منظوم اخلاقی افسانہ ہے جس میں خیر و شر اور نفس و ضمیر کی کشمکش اور آخر میں خیر کی فتح دکھائی گئی ہے، اور شیطانی ترغیبات، نفس کی خواہشات، ہوا و ہوس، عشق و محبت، حسن و جوانی کے کوائف، اور اخلاق و حکمت، ہند و معصیت، توبہ و انابت وغیرہ اس راہ کے جہاد احوال و کوائف کو خوبی سے نظم کیا گیا ہے، اس لحاظ سے یہ نظم ایک مفید اخلاقی درس ہے، اس کے لائق مصنف صاحب علم و استعداد اور عربی سے بھی واقف ہیں، چنانچہ اس نظم میں جا بجا عربی ادبیات اور آیات اور احادیث کے حوالے و اشارات ہیں، مگر زبان و بیان کی بڑی خامیاں بلکہ غلطیاں تک ہیں، اسکی وجہ خود مصنف بیان سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ انکی پہلی کوشش ہے مگر اس لحاظ سے وہ لائق ستائش ہیں کہ پہلی کوشش میں انھوں نے ایک پورا افسانہ نظم کر دیا جو اس مقصد یعنی سبق آموزی اور اخلاقی درس کے لحاظ سے کامیاب ہے، انجمن خدام لنبی بھٹی۔ مرتبہ جناب احمد غریب صاحب انزیری سکریٹری انجمن تقطیع چھوٹی، ضخامت ۵۰ صفحہ کاغذ کتابت و طباعت بہتر، پتہ غالباً انجمن خدام لنبی صاحبہ دینی مسافر خانہ کراک، روڈ بمبئی ۱ سے مفت ملے گی، بمبئی میں عرصہ سے حجاج کی خدمت کے لیے انجمن خدام لنبی قائم ہے، پہلے وہ صرف بمبئی تک محدود تھی، اب جدہ اور کمرہ تک میں اسکے دفتر قائم ہیں جہاں اسکے کارکن موجود رہتے ہیں، جو بغیر کسی معاوضہ کے حاجیوں کو ہر قسم کی سہولت سفر ہم پہنچاتے ہیں، اور اس کا خیر میں انجمن ہزاروں روپیے سالانہ صرف کرتی ہے، مذکورہ بالا رسالہ انجمن کی تدبیر، اسکا نظام اور اس کے کاموں اور کارگذاروں کی تفصیل درج ہو چکے، بقصد کرنے والوں کو اس رسالہ کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیے، اس سے ان کو سفر میں بڑی مدد ملے گی،

”م“

مصنفین کی نئی کتابیں

تاریخ سندھ: سندھ کی مفصل سیاسی تفسیر، ڈی۔

تاریخ از مولانا عبد الرحمن (پروفیسر)۔ قیمت:۔۔۔

اقبال کا لب: ڈاکٹر اقبال کے سوانح حیات کا

ان کے فلسفیانہ اور شاعرانہ کارناموں کے اہم پہلوؤں

کی تفصیل (از مولانا عبد السلام ندوی)۔

پرم تیوریہ: تیوریہ ہائے ارباب شاہزادوں اور شاہزادوں

کے علمی ذوق اور ان کے مددگاروں اور شعراء اور فنکاروں کے

تذکرہ کے ساتھ ان کے علمی و ادبی کمالات کی تفصیل قیمت

اہم راز: اہم خزانہ دین، راز کی سوانح و حالات

ان کی تصنیفات کی تفصیل اور فلسفہ نظم و نظم

مسائل کے متعلق ان کے نظریات خیالات کی تشریح قیمت

پرم صوفیہ: صوفیہ تیوریہ سے پہلے کے صاحب تصنیفات

عونیہ کرام شاہ شیخ جویریہ خاں جویریہ خاں جویریہ خاں جویریہ خاں

اولیاء وغیرہ کے مستند حالات اور تعلیمات، قیمت

تاریخ اذلال: اذلال کے عرصہ بعد کی مفصل سی

تاریخ کے ساتھ اندس کی علمی و تمدنی تاریخ قیمت

ذمہ دار مولانا سید ریاست علی ندوی

اب کتاب صحابہ و تابعین: تفسیر کی کتابوں میں عربی

دوچار یہودی و نصرانی صحابہ کا نام آتا جو اس سے آج حکمت

بجھا جاتا تھا کہ اب کتاب کی کوئی بڑی تعداد طبع ہوئی، عام

نہیں ہوئی، اس بنا پر بعض مشترکین نے یہ سہ قسطوں کر لی کہ

ہو دو نصاریٰ میں اسلام کو قبول عام حاصل نہیں ہوا اس

کتاب میں اسی قسم کے غلطیوں و اہام کا ذکر کیا گیا جو انکے

گیا جو کہ اب کتاب کے دو چار ہی افراد نے نہیں بلکہ ایک

تعداد نے اسلام قبول کیا، شروع میں ایک مقدمہ پیش

جزیرہ عرب کے یہود و نصاریٰ کی تاریخ اور ان کے تمدنی

حالات کی تفصیل کی گئی ہے، اس کے بعد حروف تہجی کے اعتبار

سے اب کتاب صحابہ کے حالات درج ہیں، اور اسی ترتیب

پھر تابعین اور ان کے بعد صحابیات اور تابعات کا ذکر

کیا گیا ہے، جو درحقیقت میں ایک پورے جزیرہ عرب اور

دریہ مندرہ کا بیان ہے، یہود و نصاریٰ کے مرکزی مقامات

اور آبادیاں دکھائی گئی ہیں، قیمت:۔۔۔ (مرتبہ ندوی)

مالفہ مجید، سندھ صاحب ندوی فنیق مصنفین،

”م“